نصوص معاصرة

44-45
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة الثانية عشرة، العددان الرابع والخامس والأربعون، خريف وشتاء ٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ

ملف العدد

العلامة المفسر محمد هادي معرفت، قراءات ومطالعات /2/

دراسات

قراءات

نصوص معاصرة

فصليّة تعنى بالفكر الديني المعاصر

العــددان الرابع والخامس والأربعون، السنتان الحادية والثانية عشرة،

خريف ٢٠١٦م، ١٤٣٧هـ وشتاء ٢٠١٧م، ١٤٣٨هـ

البطاقة وشروط النشر

◀ نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.

◀ ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

◀ يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.

◀ تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.

◀ للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.

◀ ما تنشره المجلّة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.

◀ يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

❑ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

❑ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان ـ الحدث. قرب مستشفى السان تريز. مفرق ملحمة كساب ـ خلف المركز الثقافي اللبناني ـ بناية عبد الكريم وعطية ـ تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

❑ وكلاء التوزيع

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ٢٥/١٨٤، هاتف: ٢٧٧٠٠٧/٢٧٧٠٨٨(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥(٢٠٢+).
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(٩٧١٤+).
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: ١ـ دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢ـ مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣ـ مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤ـ دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٩٦٤+). ٥ـ مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦ـ دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٩٦٤+).
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: ١ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥٣+). ٢ـ مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١(٢١٦+).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420)73834037.

محتـويات

العددين الرابع والخامس والأربعين، خريف وشتاء ٢٠١٧م، ١٤٣٨هـ

ملف العدد

العلامة المفسِّر محمد هادي معرفت، قراءات ومطالعات /٢/

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قضايا وإشكاليّات

. الحلقة الثانية .

حيدر حبّ الله(*)

الإشكاليّة الثالثة: حصر فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يتصوّر الكثير من الناس ـ على خلاف ما هو ثابتٌ في الفقه والإفتاء ـ أنّ هذه الفريضة هي وظيفة الفقهاء والمشايخ والعلماء، فهم يعرفون الحلال والحرام، أما سائر الناس فكأنّه لا شأن لهم بذلك، ولو فرضنا أنّهم معنيّون بهذه الفريضة فليس ذلك إلاّ بشكلٍ فرديّ محدود جدّاً، لا يشكّل جزءاً من برنامج حياتهم.

هذا المفهوم خاطئٌ تماماً وفقاً لرأي جمهور علماء المسلمين، باستثناء نزرٍ يسير منهم قديماً؛ فواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا فرق فيه بين العالم الديني وغيره، ولا بين الرجل والمرأة؛ هذه فريضةٌ عامّة. والنصوص القرآنيّة والحديثيّة واضحةٌ في عدم وجود تمييز في هذه الفريضة، بل لو تأمّلنا قليلاً نصوص الكتاب والسُّنَّة سنجد أنّ هذه الفريضة لها ثلاثة وجوه:

١ـ **وجه فردي**: الإنسان يأمر أخاه الإنسان.

٢ـ **وجه سلطويّ حكومي**: ﴿**الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ**﴾ (الحجّ: ٤١). فالدولة أو السلطة في الإسلام عليها مسؤوليّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يجوز لها

(*) محاضرتان أُلقيتا في جامعة الزهراء، في إيران، بتاريخ: ١٩ ـ ٢٠ / ٤ / ٢٠١٣م.

أن تتّخذ موقف الحياد في ذلك؛ فإنّ التمكين في الأرض يعني السلطة، سواء كانت عشائريّةً أم دينيّة أم إعلاميّة أم سياسيّة أم اقتصاديّة أم غير ذلك. والدولة أبرزُ أشكال التمكُّن، وكلُّ مَنْ مكّنه الله في الأرض، سواء كان فرداً أم جماعةً، فهو مُطالبٌ بالقيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإصلاح شؤون مجتمعه ومحيطه.

٣ـ **وجهٌ مجتمعيّ**، أي إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفةٌ مجتمعيّة، فالمجتمع برمّته معنيٌّ بهذا الأمر، سواء كانت هناك سلطةٌ أم لا.

ثمّة رأيٌ للشيخ محمد مهدي شمس الدين يقول بأنّ التكاليف على قسمين في الإسلام: التكاليف الفرديّة، ويكون خطاب الكتاب والسنّة فيها خطاباً للأفراد؛ والتكاليف المجتمعيّة التي يكون الخطاب فيها موجَّهاً للأمّة (شمس الدين، جهاد الأمّة: ٤٧ ـ ٥٩).

إنّ الكثير ممّا يسمّيه الفقهاء بالواجبات الكفائيّة يسمّيه العلاّمة شمس الدين بالواجبات المجتمعيّة، أو واجبات الأمّة. ومثال ذلك: فريضة الجهاد. فهذه الفريضة ليست موجَّهةً لي وحدي؛ إذ لا معنى لأن أجاهد وحدي؛ لأنّ طبيعة الجهاد هي طبيعة جماعية (أعني بالطبع الجهاد الحربي العسكري)، فهذا الخطاب موجَّهٌ للجماعة، وهي المطالبة بالجهاد، بصرف النظر عن كلّ فردٍ وحده. وعلى منوال الجهاد يقع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو من الوظائف التي أُمرت بها الأمّة بما هي أمّة: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾ (آل عمران: ١١٠)، ولم يقُلْ: كنتَ أيّها المسلم خير فردٍ أُخرج للناس.

إذن هذه الفريضة تختلف عن فريضة أداء الصلاة في جوف الليل؛ فأداء الصلاة شأنٌ فردي يقوم به المكلَّف وحده، وإنْ كانت له انعكاساته الاجتماعيّة الأخرى. أمّا فريضة الأمر بالمعروف فتارةً تلاحظ على أنّها فريضة فرديّة؛ وأخرى على أنّها فريضة أُسريّة: ﴿**وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا**﴾ (طه: ١٣٢)؛ وتارةً تلاحظ على أنّها وظيفة سلطويّة: ﴿**الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ**﴾؛ ورابعةً تلاحظ على أنّها فريضة جماعيّة، بحيث تكون هناك جماعةٌ في الأمّة مستنفرة ـ بما هي جماعة ـ للأمر

والنهي: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾؛ وخامسةً تلاحظ على أنّها فريضةُ الأمّة بأجمعها: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾.

وبناءً عليه، فهذه الفريضة متعدِّدة الجهات، من الفرديّة إلى الأُسريّة إلى السلطويَّة إلى تشكيل جماعات داخل الأمّة وظيفتها الأصليّة هذا العمل، إلى أن تكون هذه وظيفة الأمّة بما هي أمّةٌ، أي كلّ أمّة الإسلام لها رسالة إزاء ذاتها، وإزاء باقي الأمم الأخرى، عليها أن تقوم بها، فهي وظيفة الكلّ، كلٌّ بحسب سعته، وبحسب المكان الذي يحلُّ فيه في هذه الدنيا. بل قد يتعدّى الأمر أكثر من هذا في زماننا ـ كما يقول بعض من العلماء ـ، حيث تصبح بعض الواجبات الكفائيّة أحياناً واجباتٍ عينيّة، تماماً كحال شخص في الصحراء مسافر مع صديقه، وتوفّي صديقه، يجب أن يقوم بتجهيزه من الدفن والتكفين والصلاة عليه، وهذه كلّها واجبات كفائيّة، لكنْ باعتبار عدم وجود شخصٍ آخر غيره ينقلب هذا التكليف من واجب كفائي إلى واجب عيني، فكلّما لم يكن هناك متصدٍّ بمقدار الكفاية تصبح الظروف أقرب إلى العينيّة.

في عصرنا هذا يعتقد بعض العلماء أنّ هذه الفريضة انقلبت من الحالة الكفائيّة إلى الحالة العينيّة؛ لقلّة حجم المتصدِّين اللائقين نسبةً إلى حجم التحدّيات، بمعنى أنّك لو قارنت حجم المتصدِّين ـ على كثرتهم ـ في قضايا الأمر بالمعروف مع حجم التحدِّيات والغزو الثقافي وحجم الانحراف الأخلاقي الموجود في المجتمع تجد أنّ هؤلاء غير قادرين على تغطية هذه المساحة، إذن فالآخرون أيضاً مطالبون بالتصدّي؛ لأنّ نسبة التصدّي إلى التحدّي غير متكافئة، والمطلوب أن يكون هناك تكافؤٌ ولو في حدّه الأدنى.

ولا بأس أن نشير هنا إلى أنّ سورة العصر تقدّم مبدأً مهماً جدّاً، وهو: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾، أي التوصية المتبادلة (أنت توصيني، وأنا أوصيك)، من المواصاة (مفاعلة) بين طرفين، فهذا أيضاً مبدأٌ من مبادئ الأمر بالمعروف، وينتج مفهوماً مجتمعياً لفكرة ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾، بدل المفهوم الفردي

الخاصّ، كما سنشير إليه، وهو مبدأٌ يفتح على نهي العلماء للناس عن المنكر ونهي الناس للعلماء عن المنكر لو فعله أحد الطرفين، دون اختصاص النهي والتوصية بطرفٍ منهما.

والأمر المهمّ على هذا الصعيد، هو أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عندما لا يختصّان بعلماء الدين، فهذا معناه أنّ آحاد المسلمين من حقّهم بل من واجبهم ممارسة هذا الدور، ليس تجاه بعضهم بعضاً فقط، بل تجاه علماء الدين أنفسهم. فلا يوجد عندنا نصٌّ في الكتاب أو السنّة الثابتة يوقف هذه الفريضة إذا أُريد تطبيقها تجاه رجال الدين أنفسهم. ومن ثم فعلى عموم الناس إذا رأَوْا منكراً صدر من عالم من علماء الدين أن ينهوه عن المنكر هذا. وكونه منتسباً إلى سلك علماء الدين لا يمنحه أيّ حصانة في أن يُرشده الناس أو ينكروا عليه، طبقاً للقواعد الشرعيّة التي يلزم توفّرها هنا أيضاً. وعلى هذا فما يطرحه بعض الناس، من أنّ رجال الدين وفقهاءهم ومراجعهم هم فوق ممارسة فريضة الإرشاد أو النهي عن المنكر أو الأمر بالمعروف في حقّهم، لا أساس له سوى بعض الاعتبارات الاجتماعية، مثل: حفظ مكانتهم، وأنّ قيمة الدين بهم، وأنّ نقدهم أو الإنكار عليهم أو إرشادهم لأمرٍ هنا أو هناك هو توهينٌ لهم أو تضعيفٌ للدين... إنّ الأمر على العكس تماماً، حيث يجب على علماء الدين تربية الأمّة على نصحهم والإنكار عليهم وتقويمهم لو صدر منهم ما هو غير مناسب.

الإشكاليّة الرابعة: الأمر بالمعروف وثقافة اللامبالاة

في مقابل هذا كلّه توجد مشكلة تواجهنا أحياناً، وتؤسِّس لمنطق يشبه المنطق الذي انتقده (مايكل كوك)، وهي فكرة (اللامبالاة)، التي قد يستند بعضهم فيها إلى قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ**﴾ (المائدة: ١٠٥). هذه الآية مطروحةٌ بين العلماء، فهل تريد أن تؤسِّس لمبدأ اللامبالاة إزاء الآخرين أو لا؟ إنّ الآية واضحة ﴿**عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ**﴾، أي لست معنيّاً إلاّ بنفسك، وقدَّم ﴿**عَلَيْكُمْ**﴾ على ﴿**أَنْفُسَكُمْ**﴾ للإشارة إلى الحصر، وفق قواعد لغة

العرب، بمعنى أنّه ليس عليكم سوى هذه النفس. ففكرة اللامبالاة موجودةٌ، سواء بمبرِّر ديني؛ اعتماداً على هذه الآية، أم بمبرِّرات أُخَر، وهي تكرِّس المبدأ الذي يقول: أنا غير معنيّ، أو إنّ التدخُّل في حياة الآخرين فكرةٌ خاطئة، وليس لي أن أتدخَّل في شؤونهم.

تشير بعض الروايات التاريخيّة إلى أنّ فكرة الاعتماد على هذه الآية القرآنيّة لتأسيس منطق اللامبالاة إزاء قضايا الأمّة وقضايا الانحراف جاءت من جماعةٍ من المسلمين أعلنوا هذا المنطق، معتمدين على هذه الآية بعد وفاة الرسول الأكرم. ولعلّ الذي قال هذا شاهد انقساماً في الأمّة، فقال: لا علاقة لي. هذه الجماعة لا يُعرف اسمها، لكنّها مذكورةٌ في رواية تاريخيّة أوردها الإمام أحمد بن حنبل (مسند ابن حنبل ١: ٥).

والسؤال هنا: كيف نفهم منطق اللامبالاة في الآية؟ وكيف نتعامل مع هذا المنطق الموجود في أوساطنا هذه الأيّام؟

توجد أجوبةٌ ومحاولات متعدِّدة لتفكيك دلالة هذه الآية الكريمة. وبعضها لا نوافق عليه، وإنْ لم يكن المجال مجال المناقشة التفصيليّة. وأهمُّها:

الجواب الأوّل: ما ذكره بعض العلماء، حيث قال بأنّ الآية واضحة في مناقضتها لمبدأ الأمر بالمعروف، وحيث لا يمكن فكّ هذا التناقض قالوا: هذه الآية نُسخت بآيات الجهاد والحرب والآيات اللاحقة (محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣٠: ٣٤).

إلا أنّ المشكلة أنّ هذه الآية من آيات سورة المائدة، وهي من أواخر ما نزل من القرآن الكريم، الأمر الذي استدعى القول بأنّ الآية مكيّة، لكنّها وُضعت في سورة مدنيّة، وهذا أمرٌ موجودٌ نظائره في علوم القرآن وكتب التفسير.

الجواب الثاني: ما ذكره بعض العلماء (الفخر الرازي، التفسير الكبير ١٢: ١١٢)، من أنّه يمكن التوفيق أو إجراء مصالحة بين هذه الآية وسائر آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وذلك أنّ هذه الآية تريد أن تقول: يا أيّها الذين آمنوا، إنّ

ضلال الآخرين وانحرافهم لا يضرّكم في شيء، لا في الدنيا ولا في الآخرة، بمعنى أنّ انحراف أحد الأقرباء أو الجيران أو عامّة الناس لا يضرّكم في شيء: ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ (الأنعام: ١٦٤).

إلا أنّ هذه المحاولة الجوابيّة يمكنها أن تفسِّر لنا قوله تعالى: ﴿**لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ**﴾، ولكنّها لا تفسِّر لنا قوله سبحانه: ﴿**عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ**﴾؛ إذ هذه الجملة تحتوي على فعل أمر، ومن ثم فإنّها تعني: إنّك معنيٌّ فقط بنفسك.

الجواب الثالث: ما أفاده بعض العلماء أيضاً، من أنّ (اللام) في هذه الآية القرآنيّة هي لام النهي، فتعني الآية: يا أيّها الذين آمنوا، حافظوا على دينكم وتقواكم وعدالتكم وإيمانكم، ولا تسمحوا للآخرين بأن يلحقوا الضرر بدينكم وإيمانكم بعد أن اهتديتم، فهذا لا ينافي مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن ثمّ فأنا ملزمٌ بأن أراعي نفسي، وأنتبه إليها، ولا أسمح للآخرين أن يُلحقوا الضرر المعنوي والروحي والسلوكي بي، وفي الوقت عينه أنا ملزمٌ بأن أصلحهم، فلا تنافي في البَيْن.

الجواب الرابع: ما ذكره الشيخ المنتظري، من أنّ هذه الآية فُهمت خطأً، فكلُّ ما تريد أن تقوله هو: يا أيّها الذين آمنوا، أنتم تتحمَّلون مسؤوليّة أنفسكم، أنتم يوم القيامة عندما تأتون تحملون مسؤوليّة أوزاركم التي فعلتموها، ﴿**لَا يَضُرُّكُمْ**﴾ أي إذا انحرف الآخرون فأنتم لا تتحمّلون مسؤوليّتهم ووزر أعمالهم يوم القيامة (حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٢٤٠). فكلٌّ واحدٍ يتحمّل مسؤوليّة نفسه، وما تفعله نفسه هو يتحمّل وزرَه يوم القيامة، أمّا ما يفعله الآخرون فليس في رقبتك.

ونترك مجال التفصيل في دلالة هذه الآية الكريمة إلى ما تعرَّضنا له في كتابنا (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٨٦ ـ ٩٨)، فليراجع.

الإشكاليّة الخامسة: الأمر بالمعروف وأزمة التوتُّر النفسي عند الدعاة والمبلِّغين

فهذه الآية التي تثير فكرة اللامبالاة هي في الحقيقة تشبه مجموعةً من الآيات

التي تؤسِّس لمبدأ مهمّ في الأمر بالمعروف، وهو أن لا نُتعب أنفسنا وأعصابنا. فهناك بعض الناس في أوساطنا الدينيّة عندما يرَوْن انحرافاً من أيّ نوعٍ يسعَوْن لتغييره، والآخرون لا يستجيبون لهم، فيصبحون وكأنّهم مسؤولون عنهم، فينفعلون ويحرقون أعصابهم ويُصابون بضغطٍ نفسيٍّ شديد، وهذه القضية نبَّه اللهُ رسولَه إليها عدّة مرّاتٍ في القرآن:

قال تعالى: ﴿**فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفاً**﴾ (الكهف: ٦)، أي لعلّك مُتلفٌ نفسك عليهم؛ لأنّهم ما آمنوا، فالهداية بيد الله، وليست بأيدينا، وعليك دعوتهم.

وقال سبحانه: ﴿**لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَنْ لا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ (الشعراء: ٣)، فالإنسان بطبيعته عادةً مترقّبٌ لنتائج الأعمال، فتجده متوتّراً وعجولاً؛ لذلك تجيبه الآية اللاحقة بأنّ الله لو أراد أن ينفعل مثلك أو يغضب أو يذهب بنفسه لنزّل عليهم آيةً من السماء، وحسم الأمور: ﴿**إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ**﴾ (الشعراء: ٤).

إذن هذا مبدأٌ مهمّ نستطيع أن نسمّيه: (**مبدأ الوَسَطيّة في حمل الهَمّ الديني**)، حتى لا نبدو متوتّرين وكأنّنا فقدنا أعصابنا. قال تعالى: ﴿**وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ**﴾ (الأنعام: ٦٦)، فأنا لست المتوكّل لأموركم، وإنّما ربّكم هو المتوكّل لها. فنحن ندعو الآخرين، وإنْ استجابوا فبها ونعمت، وإنْ لم يستجيبوا فالأمر إليهم. وهذا هو منطق التوكُّل على الله؛ لأنّ مقاليد الأمور بيده سبحانه وتعالى، وعالم الأرواح والنفوس تحت سلطانه، فالتوتُّر والعصبيّة والانفعال وفقدان الأعصاب ليست هي الاستراتيجية عندنا. بل على العكس، نحن نضع خطّةً وبرنامجاً، عارفين بأن أمر القلوب بيد الله تبارك وتعالى، وليس بأيدينا، والمهمّ أن نقوم بوظائفنا، مَنْ اهتدى فلنفسه، ومَنْ لم يهتدِ فأمره إلى الله سبحانه، وندعو له بالهداية والتوفيق.

والنتيجةُ أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفةٌ اجتماعيّة وسياسيّة وفرديّة وأُسريّة وأمميّة، مطالبٌ بها الجميع. ولا يحقّ لنا رفع هذه المسؤوليّة ووضعها

على كاهل العلماء فقط؛ فكلٌّ واحدٍ منّا مطالبٌ، بل لا يبعد أن تكون هذه المسؤوليّة قد دخلت حيِّز الواجب العيني، ولا توجد في الثقافة الدينيّة فكرة اللامبالاة العامّة، بل المسؤوليّة كبيرةٌ على الجميع، دون أن تُدخلهم في حالةٍ من التوتُّر والضغط النفسي غير المبرَّرين.

- يتبع -

حوارٌ في المسائل القرآنية

حوار مع: الشيخ محمد هادي معرفت(*)

ترجمة: حسن علي مطر

المقدّمة

يحتل القرآن الكريم مكانة ممتازة وفريدة بين جميع النصوص المقدّسة والكتب السماوية. وهذه حقيقة سامية يعترف بها جميع المختصين في الشأن الديني، والباحثين في الشأن القرآني. وعلى الرغم من ذلك يجب القول بمرارة: إن مجال العلوم والدراسات القرآنية لم يحظَ بالاهتمام الذي يستحقه من قبل المسلمين. ولا يزال البحث في هذا الشأن متعثّراً في خطواته الأولى، على أمل أن يقوم الباحثون في المجال القرآني ـ لما يضطلع به هذا الكتاب المقدَّس من الدور الفريد في التعاليم الإسلامية، وأسلوب حياة المسلمين، وازدهار العلوم الإسلامية ـ ببذل المزيد من الاهتمام بهذا الفرع المعرفي. ونأمل أن يكون هذا الحوار خطوة في هذا الاتجاه.

نبذةٌ عن حياة الشيخ معرفت

❁ نرجو منكم أن تقدّموا لنا نبذةً مختصرة عن حياتكم وسوابقكم العلميّة.

❁ إني محمد هادي معرفت. ولدت عام ١٣٠٨هـ.ش من أسرة علمية، في كربلاء المقدّسة. يعود نسبنا إلى الشيخ عبد الهادي من كبار العلماء في جبل عامل. ونجله هو الشيخ علي الميسي، الذي هاجر إلى إصفهان في العصر الصفوي بوصفه واحداً من العلماء الكبار. وقد توارث أولاده وأحفاده مكانته إلى هذه اللحظة، حيث

(*) تمّ نشر هذا الحوار في العدد الثاني عشر من مجلة «كيهان فرهنگي» (السنة العاشرة)، وقد اشتملت على مباحث نافعة.

كان أكثرهم من العلماء الكبار، وبذلك عُرفت هذه الأسرة بوصفها من الأسر العلمية. ومن هنا فقد احتفظنا بهذه السلسلة العلمية على مدى ثلاثة قرون.

وقد كان الوالد من كبار العلماء في مدينة كربلاء المقدّسة. وقد درستُ على يده الكثير من المناهج الدراسية المألوفة في الحوزة العلمية، إلى «شرح اللمعة الدمشقية» و«المطوّل». كما أكملت دراسة مرحل السطوح في كربلاء المقدّسة على يد أساتذة من أمثال: الشيخ حسن[1]، وهو من التلاميذ المقرَّبين من الآخوند الخراساني. كما قرأتُ «القوانين» على يده، ودرستُ «الرسائل» و«المكاسب» على يد الحاج الشيخ يوسف النياروندي، وهو من التلاميذ المقرّبين للشيخ النائيني، كما درستُ عنده دورةً كاملة في بحث خارج الأصول، وبهذا المقدار درستُ الفقه أيضاً.

ثم انتقلت إلى مدينة النجف الأشرف حوالي عام ١٣٧٠هـ، حيث حضرتُ دورةً كاملة في بحث خارج الأصول عند السيد الخوئي، كما درست على يد كبار العلماء، من أمثال: السيد الحكيم، والشيخ حسين الحلّي، والآغا باقر الزنجاني، كما حضرت بحوثاً خاصّة عند الفاني الإصفهاني.

وفي الفقه درستُ عند الشيخ حسين [الحلّي]، والسيد الحكيم. وكما أشرتُ فقد حضرت دورة أصولية كاملة ـ استغرقت سبع سنوات ـ على يد السيد الخوئي. وفي الحقيقة لم يكن انتقالي إلى النجف الأشرف إلاّ لحضور درس السيد الخوئي. ثم بعد أن قدم سماحة السيد الإمام الخميني بدأتُ حضور درسه في الفقه منذ البداية، وخاصّة أن موعد درس السيد الإمام لم يكن يتضارب مع درس السيد الخوئي؛ لأن تلامذة السيد الخوئي الذين بدأوا حضور درس السيد الإمام كانوا يريدون الاستفادة من درسه أيضاً، فكان الإمام الخميني يبدأ درسه في الصباح بعد نصف ساعة من انتهاء درس السيد الخوئي، الذي كان يلقيه في مسجد الشيخ الأنصاري، المعروف بـ «مسجد الترك». وكنا نحضر عند السيد الإمام طوال الوقت، حيث كان سماحته يلقي دروس كتاب «الحكومة الإسلامية»، تحت عنوان «ولاية الفقيه». وحيث كان سماحته يلقي الدرس باللغة الفارسية، ويتمّ تسجيل الدرس على أشرطة الكاسيت، كنت أقوم بترجمته إلى اللغة العربية مباشرةً. وهكذا كان أغلب كتاب «الحكومة

الإسلامية» بقلمي.

وبطبيعة الحال كنتُ في الوقت نفسه أباشر التأليف أيضاً، وهو أمرٌ منفصل، وكانت نتيجة تلك الكتابات تأليف كتاب يحمل عنوان ولاية الفقيه، ليطبع بعد ذلك في إيران.

وعلى أيّ حال فقد أقمنا في النجف حتّى عام ١٣٥٠هـ.ش. ثم انتقلنا بعد ذلك إلى قم المقدّسة، ومنذ ذلك الحين ونحن نقيم في مدينة قم. وبذلك كانت دراستي قد تواصلت في كلٍّ من: كربلاء المقدسة والنجف الأشرف وقم المقدّسة. فلم أكن يوماً منفصلاً عن هذه الحوزات الثلاث. وفي قم حضرتُ درس كبار العلماء، من أمثال: الشيخ الأراكي، ولكنّ حضوري الأكثر كان عند الميرزا هاشم الآملي.

ويقوم التقليد في الحوزة العلمية على أساس أن يباشر الطالب تدريس الكتاب فور إكمال دراسته؛ ليتضح له مستوى فهمه واستيعابه لذلك الكتاب، بمعنى أنه لا يكفي للطالب أن يكون ناجحاً في دراسة العلم، بل يجب عليه بالإضافة إلى ذلك أن يكون ناجحاً في تدريسه أيضاً. وهكذا فقد باشرتُ التدريس منذ البداية. فكان نصف وقتنا مخصّصاً للدراسة، ونصفه الآخر للتدريس. وكنتُ ناجحاً في التدريس منذ البداية.

متى بدأ الشيخ معرفت نشاطه الفكري؟

❁ ويبدو أن مقالاتكم كانت تنشر منذ ذلك الحين في صحف ومجلات كربلاء. فمتى بدأتم الكتابة؟ وكيف كان مسار نشاطكم الفكري؟

❂ أثناء دراستنا كان هناك إصرارٌ من قبلنا على فهم الدروس جيّداً، حتّى كنت حينها أقول لنفسي: يا له من عملٍ شاقّ هذا الذي نزاوله نحن طلاب العلوم الدينية؛ لأنني رغم رؤيتي للعامل الذي يخرج إلى العمل من بداية الصباح، ولا يعود إلاّ عند الغروب، أراه في الحدّ الأدنى يجد متّسعاً للراحة في فترة الليل. في حين أن الأمر بالنسبة لي على المستوى الشخصي كان مختلفاً ـ وكان هناك الكثير من أمثالي ـ؛ إذ كنت أبدأ النشاط العلمي والفكري قبل أذان الفجر بنصف ساعة (حيث نقضي

الوقت في مباحثةٍ جماعية)، ونواصل البحث إلى طلوع الشمس، ثمّ نتناول شيئاً من الطعام، لنواصل الدراسة بعد ذلك إلى أن يحين موعد أذان الظهر. والله يشهد أننا لم نكن نجد فرصةً حتّى للقيلولة في فترة الظهيرة. ثم كان نشاطنا على الرغم من ذلك يبدأ في الليل بعد صلاة المغرب والعشاء؛ إذ يتعيّن علينا التحضير للدروس التي نريد تدريسها، أو نستعيد استذكار الدروس التي قرأناها. وأذكر ذات ليلة أنّي كنت منهمكاً في كتابة درس الإمام الخميني الذي أعدّه الأصدقاء، ولشدّة انهماكي لم أعلم بمضيّ الوقت إلاّ بعد أن ارتفع صوت المؤذّن يدعو الناس إلى صلاة الفجر! هكذا كنا نعمل برغبة وتفانٍ، حتّى لم نكن نشعر بالتعب. ولم نكن لننقطع عن الدراسة والتدريس حتّى هذه اللحظة. وبطبيعة الحال فقد كنا طلاّب علم منذ أن فتحنا أعيننا على الحياة.

وفي بداية الدراسة في كربلاء بدأت حركتنا بالتأسّي ببعض الحركات الفكرية الإسلامية. وكان خلف هذا النشاط أحد السادة. وقد قرأتُ على يده بعض كتب المقدمات، من قبيل: المنطق وحاشية الملا عبد الله، وكذلك بعض العلوم الرياضية، من قبيل: الحساب والهندسة والجبر والمقابلة والهيئة والنجوم؛ فقد كان متقدّماً علينا في هذه الأمور، حيث كان قد درسها على يد كبار الأساتذة. كما كان يحمل أفكاراً ثورية، ومن هنا كان يعمل على استقطاب الطلاب الشباب المنتسبين إلى الحوزة العلمية، ويتحدَّث معهم حول برامجه ومشاريعه، ومن بينها الإعلان عن مجلة اسمها «أجوبة المسائل الدينية»، مرفقةً بدعاية لها تقول: «نحن على استعداد للإجابة عن جميع أسئلتكم الدينية». فتجمّع الطلاب الشباب والفضلاء، وباشروا الإجابة عن الأسئلة التي كانت تأتي من كافّة المحافظات العراقية. وكانت مجلّةً ناجحة، وقد استمرّت في الصدور لمدّة طويلة.

ومنذ ذلك الحين بدأنا الكتابة بلغة معاصرة (حيث كان هذا هو أسلوب الكتابة السائد في حينه). وقد كان هذا هو الدافع إلى مواصلة الكتابة بنفس الأسلوب عند انتقالنا إلى النجف الأشرف، فكانت لي مساهماتٌ في هذا النوع من الصحف، حتّى أثناء تواجدي في النجف الأشرف.

وبالإضافة إلى النجف ساد هذا النشاط في المدن الأخرى، وكانوا يقصدوننا ويطلبون منا المساهمة والمشاركة فيها بكتابة المطالب والمقالات.

وفي تلك الفترة باشرتُ تأليف كتاب «تناسخ الأرواح» في النجف الأشرف، حيث ظهرت في حينها موجةٌ من الاعتقاد بين الناس في طهران وبغداد بأن أرواح الأشخاص بعد الموت تعود لتحلّ في أبدان أخرى، وكانت هذه الموجات تتكرّر بشكلٍ مستمرّ.

أذكر أن الأستاذ «أبو القاسم بايندە» في طهران كان يكتب في هذا الشأن موضوعات تفصيلية في صحيفة «اطّلاعات»، وقد أحدث بذلك ضجّةً كبيرة. ثم عمد الأستاذ مكارم إلى تأليف كتاب في هذا الشأن. وقمتُ بدوري بتأليف كتاب «تناسخ الأرواح» في النجف الأشرف، وبعثتُ به إلى جامعة بغداد. ويعود تاريخ ذلك إلى عام ١٣٤٥هـ.ش. وبطبيعة الحال فإن هذه المقالات كانت تصل إلينا ونحن في النجف.

وفي تلك الفترة كنت أدرِّس بعض العلوم الفرعية، من قبيل: الهيئة والرياضيات، ثم أضيف لها درس التفسير أيضاً.

وبجهود من السيد محمد كلانتر، وتمويل من أحد التجار المحترمين في طهران، تمّ بناء جامعة باسم «جامعة النجف الأشرف»، حيث كانت تدرّس بعض المناهج الحوزوية، ولكنّها لا تحمل صفةً رسمية. فكنتُ في فترة ما بعد الظهر أدرّس هناك شرح اللمعة والتفسير وغيرهما.

وقد اشتملت هذه الجامعة على مكتبة عامرة وشاملة، وكنت أطالع فيها الكتب، وهناك أدركت الحقيقة المرّة.

ففي أثناء مطالعاتي بشأن القرآن تنبَّهْتُ إلى عدم وجود كتاب شيعي في مجال علوم القرآن. ومباحث علوم القرآن تضمّ مسائل من قبيل: معرفة القرآن، وتاريخ القرآن، وكيفية النزول، والقراءات، وجمع القرآن، وتأليف القرآن، وهكذا إلى ما يقرب من أربعين عنواناً من العناوين ذات الصلة بالقرآن. وجدتُ أن إخوتنا من أهل السنّة ـ قديماً وحديثاً ـ قد ألّفوا كتباً متكاملة في هذا الشأن. فعلى سبيل المثال: نجد الإمام بدر الدين الزركشي (في القرن الهجري السابع)، وجلال الدين السيوطي (في القرن الهجري الثامن) ـ وهو تلميذ الزركشي بواسطةٍ واحدة ـ قد ألّفا كتباً قيِّمة في

هذا المجال. وهكذا واصل علماء أهل السنّة الكتابة والتأليف في هذا الموضوع دون انقطاع، من قبيل: إعجاز القرآن، وترجمة القرآن، وما إلى ذلك.

وفي أثناء البحث وجدتُ أننا نمتلك من المصادر في هذه المسائل ما يفوق مصادرهم، ولكننا مع ذلك لم نكتب في هذا المجال. وكان الوزر في ذلك علينا بوزرين: **الأوّل**: يتمثل في عدم مبادرتنا إلى التأليف في هذه المسائل؛ **والآخر**: يتمثل في أننا لم نكتب في هذه الموضوعات رغم توفّر مادتها ومصادرها.

يمثل الإمامية نسبة الثلث في العالم الإسلامي، وبذلك فإننا نمثل شريحة هامة في المجتمع الإسلامي. وعلى الرغم من تناغمنا في فترة من الزمن مع سائر علماء الإسلام، بل وتقدُّمنا عليهم، فقد تعرّضنا إلى مرحلة من الفتور والخمول تخلّينا فيها عن حمل أعباء هذه المسؤولية. فعلى سبيل المثال: في فترة صدور مجلة «أجوبة المسائل الدينية» وصلنا سؤال يقول: «هل تجوز ترجمة القرآن أو لا؟». وقد تعيَّن عليّ أن أجيب عن هذا السؤال، وقد تشعّب الجواب حتّى أضحى بحجم مقالةٍ. وقد كان تاريخ نشر تلك المقالة متزامناً مع مقالة «جامعة النجف»، ولكنْ تمّ نشرها في المجلة التي كانت تصدر في كربلاء؛ لأن فكرة إمكان أو عدم إمكان ترجمة القرآن الكريم كانت قد أحدثت في تلك الفترة ضجّةً في كافّة المجتمعات الإسلامية.

إن القرآن ليس كتاباً عادياً، فهو ـ بالإضافة إلى كونه كتاباً علمياً ـ كتابُ هدايةٍ، وهو كذلك ينطوي على الكثير من الفنون. ومضافاً إلى ذلك يمتاز القرآن بأنه ـ مع اشتماله على المضامين الحقيقية ـ على درجةٍ عالية من السبك والبلاغة، كما أنه في أرقى المستويات الفنية. فإذا أراد مترجم القرآن أن يُسجِّل لنفسه إنجازاً قد يمكنه أن يعكس هذه المعاني والحقائق في إطار الترجمة، ولكنّه لا يستطيع القول بأن ما قام به هو ترجمة القرآن.

يقوم العالم المسيحي بترجمة العهدين (القديم والجديد) إلى جميع لغات العالم، ويسمّون هذه الترجمات «توراة» و«إنجيل»، مع أنها ليست سوى ترجمات لهما؛ إذ إن المهم بالنسبة لهم هو ترجمة المعاني. وفي أيّ قالب لفظي عمدنا إلى سكب تلك المعاني سوف يكون المضمون والمحتوى واحداً.

ولكن الأمر بالنسبة إلى القرآن الكريم مختلف؛ فإن القرآن ـ بالإضافة إلى اشتماله على المعاني ـ يمتاز بأسلوبه الفريد. ومن هنا يقال: إن القرآن عصيٌّ على الترجمة. وكان هذا الموضوع في تلك الفترة على جانب كبير من الأهمّية، ولذلك تمّ توجيه السؤال إلينا في هذا الشأن. وعندما عقدتُ العزم على كتابة مقالة في هذا الموضوع قال لي أحد الأصدقاء، وهو مدرّسٌ في النجف: إن لديه بعض الكتب في هذا الموضوع، فزوّدني بسبعة كتب لعلماء معاصرين، ولكنّني لم أجد في أيٍّ منها رأياً لعلمائنا وحوزتنا العلمية في هذا الشأن، باستثناء سطرين في كتاب «مصباح الفقيه» للحاج الآغا رضا الهمداني، وهو كتابٌ تفصيلي في شرح شرائع الإسلام.

فعندما بلغ الشيخ رضا الهمداني إلى بحث ما إذا عجز المكلَّف عن قراءة سورة «الحمد» باللغة العربية هل يستطيع أن يكتفي بقراءة ترجمتها؟ ذكر أنّ الفقهاء قالوا بعدم الجواز. إلاّ أن الهمداني ذهب إلى جواز ذلك، مستدلاًّ بأن النبي الأكرمﷺ أمر سلمان الفارسي بأن يترجم سورة الحمد للإيرانيين المقيمين في شبه جزيرة العرب. وقد استفاد الشيخ الهمداني من هذه الرواية جواز أن يقرأ الأجنبيّ سورة الحمد بلغته. بَيْدَ أن فقهاء المذاهب الأخرى لم يجيزوا ذلك. ولم أعثر على شيءٍ آخر غير هذين السطرين. الأمر الذي مثّل كارثةً بالنسبة لي. ولذلك تخلَّيْتُ عن مواصلة التفسير ـ الذي كنتُ قد بدأت به منذ فترة، ووصلت فيه إلى نهاية سورة البقرة ـ، وباشرتُ الكتابة في هذا الموضوع. وها قد مضى ما يقرب من ثلاثين سنة ولا زلتُ أعمل على هذا الموضوع. وفي تلك الفترة تمّ تشكيل لجنة في النجف الأشرف، وقد انتظم أعضاؤها من الفضلاء، الذين تعيَّن على كلّ واحدٍ منهم أن يقدِّم على مدى الأسبوع تحقيقاً في بُعْدٍ من أبعاد العلوم الإسلامية، وقد أخذتُ على عاتقي التحقيق بشأن علوم القرآن. وكان هذا تمهيد الأبحاث التي كنتُ أطرحها في تلك الاجتماعات الأسبوعية.

حول كتاب (التمهيد)

✿ ما هي الخصوصيّة التي يمتاز بها هذا الكتاب، بالقياس إلى الكتب المشابهة له؟

✪ لقد كتب المعاصرون ـ ناهيك عن المتقدِّمين ـ الكثير من الكتب في كل بُعْدٍ من هذه الأبعاد، ولكنْ لا شيء منها يعكس وجهة نظر الشيعة. فقد أحسن الدكتور محمد حسين الذهبي تأليف كتابه «التفسير والمفسِّرون» في جزءَيْن، وقد درس فيه تفسير «الفخر الرازي» و«مجمع البيان» و«تفسير شبّر» بشكلٍ دقيق، حتّى أصبح هذا الكتاب منهجاً دراسياً يُدرّس في كافّة جامعات العالم، ولكنّه لم يعكس غير وجهة نظر أهل السنّة. ولذلك جاءني وفدٌ من جامعة طهران لبحث هذا الشأن، وقال لي: إن هذا الكتاب أخذ يُدرّس في الجامعة، وبدأ الأساتذة يحدِّدون المواد الدراسية للطلاب من هذا الكتاب، ولكنّهم لا يتمتّعون بالكفاءة اللازمة لنقد ومناقشة هذا الكتاب بما ينسجم مع تطلُّعات ثورتنا، وعليه لا بُدَّ من القيام بشيءٍ حيال ذلك.

لا أريد أن أتّهم الدكتور الذهبي بالعصبية للتسنُّن، فالمحقّق بريءٌ من العصبية، ولكن للبيئة تأثيرها اللاشعوري على المحقّق. لقد كان مؤلّف هذا الكتاب باحثاً من أهل السنّة، عاش حياته في الأجواء المصرية. إنّه لم ينظر في الكتب إلاّ من بعيد، ولذلك عندما يصل إلى مؤلَّفات الشيعة يبدأ أولاً بالكتب التي صنّفها المسلمون، ليقول عندها: نبحث في كتب الفرق المنتسبة بنحوٍ ما إلى الإسلام، وفي الوقت الذي يثني فيه على «تفسير شبّر» يصف مؤلّفه بالتشيُّع الغالي، وأنه قد فسّر الآية هنا بشكلٍ يوحي بتحريف القرآن. من هنا أخذتُ منذ ثلاثة أعوام أعمل على التفسير، وقد أنجزْتُ حتى الآن كتابة جزءَيْن من بين أجزاء كتاب «التمهيد»، ولكنّها حتّى الآن لم تأخذ طريقها إلى الطبع.

إن من بين خصائص «التمهيد» هي أنه يحتوي على جميع الأبحاث المرتبطة بالشأن القرآني، حيث نوظِّف ذات الأسلوب الذي اتَّبعه المحقِّقون من المسلمين ـ الأعمّ من الشيعة وأهل السنّة ـ في تناول المسائل القرآنية. لنفترض ـ على سبيل المثال ـ الأسلوب الذي اتَّبعه بدر الدين الزركشي في «البرهان»، أو السيوطي في «الإتقان»، أو الزرقاني في «المناهل»، أو الأستاذ الدكتور محمد حسين الذهبي في «التفسير والمفسِّرون»، فقد اتبعنا أثر ذات الأسلوب أيضاً. ويعود السبب في ذلك إلى أننا أردنا بيان وجهة نظرهم في

هذه المسائل. من هنا فإن الذي يقرأ كتاب «التمهيد» يدرك هذه الحقيقة. فمثلاً: عندما نتناول بحث القراءات، وما إذا كانت القراءات السبع متواترة أم لا؟ سوف يطلع على آراء أهل السنة، كما يطلع في الوقت نفسه على آراء علماء الشيعة أيضاً، حيث يتمّ طرح آخر نظريّات الشيعة بشأن هذا الموضوع، الأمر الذي يُعتبر ميزة هامّة لكتاب «التمهيد». وقد سعيتُ أن أتجرّد من أيّ نوعٍ من أنواع العصبيّة أو الانحياز لهذا الطرف أو ذاك.

فهرست بتأليفات العلاّمة معرفت

❁ **هل يمكن لكم أن تقدّموا لنا فهرستاً بتأليفاتكم؟**

❁ إن أوّل كتاب ألّفتُه هو كتاب «تناسخ الأرواح».

وبعد ذلك كان لي كتاب فقهي يحمل عنوان «تمهيد القواعد»، حيث كتبته في النجف الأشرف عام ١٣٨٩هـ.

وبالإضافة إلى ذلك كتبتُ في تلك الفترة بعض المقالات أيضاً. وكان من بينها مقال بشأن ترجمة القرآن، الذي نشر في المجلة، وصدر في الوقت نفسه على شكل كتيِّب في النجف الأشرف.

وبعد أن انتقلت إلى قم، عمدنا إلى ترجمة كتاب «تناسخ الأرواح»، وأضفنا إليه بعض الإضافات والتحقيقات الأخرى، حيث بلغ ثلاثة أضعاف حجمه السابق، وطبع باللغة الفارسية تحت عنوان «بازگشت روح».

وقد طبع الجزء الأول من كتاب «التمهيد» هنا ما بين عامي ١٣٥٢ ـ ١٣٥٣هـ.ش، ثم تلاه طبع الجزء الثاني والثالث، حيث اقترنت طباعة الجزء الثالث بانتصار الثورة الإسلامية المباركة. وكانت تلك الكتب تطبع على نفقتي الخاصة.

وفي تلك الفترة ألّفت كتاباً بعنوان «حديث لا تُعاد»، وهو كتابٌ فقهي، ومن جملة قواعد الاستنباطات الفقهية في باب الخلل. وإن هذا الكتاب يحظى بأهمّية بالغة من الناحية الموضوعية.

ثم ألّفتُ بعد ذلك كتاباً آخر باللغة العربية تحت عنوان «ولاية الفقيه، أبعادها

وحدودها». وعندما كنتُ أقرِّر كتابات الإمام الخميني، وكنتُ أعرض عليه ما كتبته، قلتُ له ذات يوم بعد انتهاء الدرس: لقد كان تقريركم لأصل الحكومة الإسلامية جيّداً من الناحية الإثباتية، وقد ذكرتُم جميع الأدلة والمباني على ذلك، ولكن يبقى هناك شيءٌ، فإنكم لم تبيّنوا كيفية تشكيل وتطبيق الحكومة الإسلامية. فكيف نؤسِّس هذا النظام؟ وكيف نعمل على تطبيقه؟ وبطبيعة الحال لم نحصل في تلك الفترة على فرصة دراسة ومناقشة هذا الأمر، حتّى انتقلنا إلى إيران. وأتصوّر أني تمكّنت ـ بالاستلهام من دروس الإمام ـ من تدوين بعض المسائل. ومن هنا جاء تأليف كتاب «ولاية الفقيه، أبعادها وحدودها» في هذا الاتجاه، حيث يبيِّن أنواع الحكومات. وأيّ حكومة يمكن لها أن تكون إسلامية أو لا يمكن لها أن تكون إسلامية؟ وما هي مقدّمات الحكومة الإسلامية؟ وبطبيعة الحال فقد اختلفت الكثير من آرائي حالياً، ولذلك استدركتُ على ذلك بتأليف رسالةٍ أخرى.

وفي تلك الفترة شاع الحديث عن امتلاك الأراضي، وكان اعتقادي يقوم على أن الأرض لا تدخل في ملك أحدٍ أبداً، فحتى الذي يقوم بإحياء الأرض لا يستطيع أن يمتلكها. نعم، تكون له الأولوية على الآخرين. فحتى الذي يبني داراً على أرض لا يمتلك رقبة الأرض أبداً، ومن هنا يمكن للدولة متى ما أرادت أن تجرّده منها، وذلك طبقاً لبعض الضوابط بطبيعة الحال، وبذلك تتوفر للدولة الإسلامية العادلة مثل هذه الإمكانية. وعلى أساسٍ من هذا المبنى قمت بتأليف كتاب تحت عنوان «مالكية الأرض»، حيث اشتمل على شرائط إحياء الأرض والكثير من الأمور الأخرى. وقد ألفت جميع هذه الكتب باللغة العربية، وقد تمّت ترجمتها إلى اللغة الفارسية، ولكن هذه الترجمات لم تأخذ طريقها إلى الطبع حتّى الآن.

وحالياً أبذل كلّ وقتي على تأليف «التمهيد»؛ إذ إن معرفة وشمولية موضوعاته تعدّ اليوم ـ من وجهة نظري ـ من الضروريات. وأتصوّر أنني إذا قصّرت في إنجاز هذا المشروع سوف يسألني صاحب العصر والزمان عن ذلك، بمعنى أنني سوف أخضع للاستجواب. ومن ناحيةٍ أخرى أرى أنني لو تخليت عن هذا المشروع فسوف تمضي السنوات دون أن يبادر أحدٌ إلى مواصلة هذا الأمر. لقد أحدث هذا الكتاب ـ بحمد الله

ـ حركةً ناشطة، بمعنى أن جميع الحوزات العلمية ـ ناهيك عن حوزة قم ـ تشهد اليوم نشاطاً كبيراً في مجال هذه المسائل، وهكذا الأمر في مشهد وإصفهان أيضاً، حتى أخذ البحث بشأن العلوم القرآنية طريقه ليكون حالياً في عداد المناهج التعليمية الرسمية. ولذلك أرى أني سوف أتعرّض للمساءلة عند أدنى تقصيرٍ في هذا الشأن.

لماذا ضعف الدرس القرآني في الحوزات؟!

❁ حيث لم تشهد الحوزات العلمية في بدايتها اهتماماً مباشراً بالقرآن الكريم، فما هو سبب عدم اهتمام الحوزات العلمية بالقرآن، من وجهة نظركم؟

❂ بلى، كان هناك اهتمام من قبل الحوزات العلمية بالقرآن، فلم يكن الأمر تجاهلاً بالمرّة. غاية ما هناك أن الفقهاء إنما يأخذون من القرآن آيات الأحكام فقط، بمعنى أنهم يحصرون اهتمامهم بجمع آيات الأحكام الشرعية (أكثر من خمسمائة آية)، ويدرسونها من جميع الجهات؛ للوصول إلى كيفية استنباط الأحكام الشرعية منها. وهذا هو السبب الذي منع الفقهاء من بحث الآيات الأخرى. وهذا أمرٌ يرتبط بالفقهاء. وأما في الحوزة العلمية فينصبّ الاهتمام بتوضيح المعاني والمقاصد القرآنية. وهناك نشاطٌ في مجال التفسير من هذه الناحية. وقد ألّف علماء الحوزة العلمية كتباً في التفسير. وعلى الرغم من أنها ليست بالكثيرة، ولكنّها تفاسير جيدة، ومنها: «الميزان في تفسير القرآن»، للعلاّمة الطباطبائي.

وأما في ما يتعلق بتاريخ القرآن، وما هي المراحل التي قطعها القرآن مدّة نزوله؟ وكيفية هذا النزول، فيعود سبب عدم اهتمام الحوزات العلمية بهذه الأمور إلى أنهم لم يجدوا ثمرةً عملية كبيرة تترتب عليها.

ولكنْ من بين المسائل المرتبطة بعلوم القرآن مسألة «أسباب النزول»، وهو بحثٌ في غاية الأهمية، ولكن لا وجود للمصادر التي تحدِّد لنا أسباب النزول هذه.

❁ ما هو سبب عدم وجود هذه المصادر؟

❂ يعود السبب في ذلك إلى التساهل الذي حصل في صدر الإسلام. فعلى سبيل المثال: هذا جلال الدين السيوطي، الذي يعتبر فارس هذه الحلبة دون منازع، يقول:

رغم كلّ الجهود التي بذلتها لم أعثر على غير ٢٤٨ رواية بشأن آيات القرآن الكريم. وعليه يعود سبب ذلك إلى التساهل الحاصل في القرن الهجري الأوّل تجاه القيام بهذه المهمّة. نحن نعلم اليوم أن كلّ آية نزلت في مناسبة معينة، ولو تمّ ضبط تلك المناسبة لكان ذلك مؤثّراً في فهم مضمون تلك الآية على نحوٍ أفضل. وقد تمّ ضبط بعض المناسبات إلى حدٍّ ما. ويكمن اختلافنا عن أهل السنة في هذه الناحية؛ فإنهم يقيّدون أنفسهم بأخذ الرواية عن رسول الله فقط، ولذلك نجد السيوطي يعترف بالعجز، حيث يقول: إن كل ما لدينا من الروايات إنما هو مأثورٌ عن التابعين، وأما عن شخص النبي الأكرم والمعاصرين للنبي الأكرم من الصحابة فلا نجد الشيء الكثير. وأما نحن، فحيث اتبعنا النبيّ الأكرم‍صلى الله عليه وآله في الالتزام بتعاليم وإرشادات الأئمّة الأطهار‍عليهم السلام، فإننا نجد ضبط مناسبة بعض الآيات مأثوراً عن الإمام الصادق‍عليه السلام، بمعنى أن الإمام الصادق‍عليه السلام ذكر أن هذه الآية قد نزلت في هذه المناسبة، ومن هنا نكون في سعةٍ أكثر من علماء أهل السنّة. فإذا كان السيوطي لا يمتلك في هذا الشأن سوى ٢٤٨ رواية فإننا نمتلك في هذا الشأن ـ ببركة وجود الإمامين الباقر والصادق‍عليهما السلام ـ أكثر من أربعة آلاف رواية، وهذا الأمر في غاية الأهمّية بالنسبة لنا. وقد ذكرنا ذلك لعلماء أهل السنة في بعض المؤتمرات، وقلنا لهم: إن السبب في افتقاركم من هذه الناحية يعود إلى عدم انتسابكم إلى مدرسة أهل البيت‍عليهم السلام. وإن كبار علمائكم المتقدّمين كانوا يجلّون الإمامين الباقر والصادق‍عليهما السلام، فما هو السبب الذي يمنعكم من مواصلة نهجهم في هذا الشأن؟!

❁ على كلّ حال، يبدو أن الحوزة العلمية لم تعطِ المسائل المرتبطة بالقرآن حقّها من الاهتمام، ولم تقُمْ بما يجب عليها في هذا الشأن.

◘ نعم، يمكن القول: إن هذا ما كان عليه الحال سابقاً. أما الآن فقد بدأنا نشهد اهتماماً، حتّى أمكن لمجموعة من الباحثين جمع أربعة آلاف رواية، لم يتمكن السابقون من جمعها.

ويمكن لنا أن نذكر هنا ـ على سبيل المثال ـ بحث ترجمة القرآن الكريم. فلماذا لم يبحث العلماء في هذه المسألة؟ إن علماء السنّة حالياً لا يُجيزون ترجمة القرآن

الكريم، بمعنى أنك لا تجد ترجمةً للقرآن صادرة عن مصر ولا عن غيرها من البلدان العربية الأخرى. نعم، قد تجد هناك بعض الترجمات المعنوية التي هي في الحقيقة من التفسير المختصر، حيث يقولون: لا مانع من هذا النوع من الترجمة؛ لأنها من قبيل التفسير، وليست ترجمةً حرفية للقرآن الكريم. وأما علماء الشيعة فقد أجازوا ذلك؛ مستندين إلى أمر النبي الأكرمﷺ لسلمان بترجمة سورة الحمد إلى اللغة الفارسية. وبذلك لا يكون هناك إشكالٌ في ترجمة القرآن إلى أيّ لغةٍ من اللغات.

لقد كان التصوُّر السائد بين العلماء يقوم على عدم حاجة الكثير من الأمور للبحث، وقد أدّى بهم هذا النوع من التفكير إلى التخلُّف في الكثير من الأمور. بَيْدَ أننا قد التفتنا إلى أن هذا كان خاطئاً. وإن الكثير من الأمور التي كنا نتصوّر أنها لا تنطوي على فائدة ثبت لنا بالتجربة أن العكس فيها هو الصحيح. وإن بحث ترجمة القرآن ـ الذي كتبتُه هذا العام بشكل تفصيلي ـ، وهكذا بحث القراءات، وبحث تاريخ النزول، وبحث النزول التدريجي، قد أصبح مؤثِّراً في الفقه مؤخَّراً، وقد أثبتنا هذا الموضوع.

ومن بين الأبحاث بحث تواتر القراءات، فقد كان التصوُّر السائد هو القول بتواتر هذه القراءات بضرسٍ قاطع. وهكذا يقفلون بحث هذه المسألة باعتبارها أمراً مفروغاً عنه. ولذلك لم يكونوا يبحثونها، أو لا يجدون مبرِّراً لبحثها. في حين أن أول مَنْ بحث هذه المسألة في العصر الراهن هو السيد الخوئي، حيث قضى على تواتر القراءات من الجذور. كما فعل ذلك الكبار من علماء أهل السنّة، حيث قالوا: إن القرآن متواترٌ، وأما القراءات فهي غير متواترة. وقد طرح السيد الخوئي هذا الموضوع أيضاً، لكنّ الحوزة العلمية لا تزال تصرّ على عدم الاعتراف بهذه الحقيقة.

وأرى أن من خصائص كتاب «التمهيد» أن أهل السنة يصوِّرون الأمر وكأنّ التفاسير الشيعية قليلةٌ من الناحية الكمّية، ويحاولون القول: ليس هناك من تفسير لدى الشيعة، وإذا كان لديهم تفسير فهو لا يخلو من الضعف والنقص. وعلى سبيل المثال: إن التفسير المفصَّل لم يُعْرَف إلا في عددٍ قليل من التفاسير الشيعية، في حين أن من بين ما قمنا به في كتاب «التمهيد» هو التعريف بالكمّ الهائل من تفاسير الشيعة.

لغة القرآن الكريم

❁ بالالتفات إلى أن مسألة لغة القرآن تعتبر اليوم من المسائل الهامة، فما هي لغة القرآن، على ما يتمّ تداوله في المراكز والمؤسسات العلمية؟ هل هي لغةٌ عُرفية أم هي لغة عقلية وفقهية أم هي لغة الرموز والإشارات، حيث ذهب البعض إلى القول بأن لغة القرآن لغة مثالية، أم أن لغة القرآن ليست أيّاً من هذه الأمور، وكما يقول العلامة الطباطبائي: إن لغة القرآن هي لغته؟ وبطبيعة الحال فإنّ كلّ صاحب رأي في هذا الشأن يستدلّ لرأيه بآيات القرآن الكريم؛ فالذين قالوا بمثالية أو رمزيّة لغة القرآن استندوا في ذلك إلى المتشابهات والحروف المقطّعة، والذين قالوا بأن لغة القرآن لغة عقلية استدلوا لقولهم بالآيات العقلية. فما هي وجهة نظركم في هذ الشأن؟

❁ في ما يتعلق بمسألة لغة القرآن أرى أن المسألة في حدّ ذاتها تنطوي على شيء من الغموض، ولا يتمّ الالتفات من قبل السادة إلى أصل المسألة وماهية السؤال، بمعنى أنهم لا يستطيعون طرح السؤال بشكلٍ صحيح. والدليل على ذلك أن العلامة الطباطبائي قد تناول هذه المسألة في تفسير الميزان، وبسبب غموض السؤال لم ينتبه إليه أحدٌ.

قال سماحته في بحث التفسير بالرأي، في الجزء الثالث من «الميزان»: ما هو التفسير بالرأي؟ وما هو الأمر الذي تمّ النهي عنه بوصفه من التفسير بالرأي؟ وقد ظهرت تعبيراتٌ غريبة في هذا الشأن، ومنها: التعبير القائل: «مَنْ فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار»[٢]. وهذه عبارةٌ قاسية جداً. ثم إنه كيف يتمّ التوفيق بين هذه العبارة والعبارة التي تدعو الناس إلى التدبُّر في القرآن بأنفسهم، وأن على العلماء والمفكّرين أن يتدبّروا في القرآن؟ ومن هنا نجد العلماء قد بحثوا في هذه المسألة كثيراً، ومن بينهم: العلامة الطباطبائي، حيث طرح مسألةً عجيبة بحسب الظاهر؛ إذ قال: إن القرآن في بيان معارفه لم يستند إلى المباني والأصول العقلائية. في حين أننا إذا أردنا أن نفهم مراد شخص من كلامه فإننا نعتمد على العبارات والألفاظ وتركيب الكلمات في إطار الجملة التي يقولها، وذلك بطبيعة الحال من خلال الاعتماد والتعويل على سلسلة من القواعد العقلائية التي نطلق عليها مصطلح «قواعد علم التحاور

والتخاطب»، وهي القواعد التي يتواضعون عليها فيما بينهم. وهذه القواعد يستند إليها كلٌّ من السامع والمتكلِّم في مقام التفهيم والتفاهم، ويعمل كلٌّ من المتكلِّم والمخاطب على إلزام الآخر بها. فإذا أقرّ شخصٌ أمام القاضي وقال: «اقترضت من زيد ألف دينار» فإنه سيلزمه بدفع هذا المقدار من الدين إلى الدائن، ولا يمكن للمدين أن يعتذر بعد ذلك بأنه أراد من الدينار المعنى المجازي، دون الحقيقي؛ وذلك لأن ظاهر اللفظ الذي يحمل على الحقيقة طبقاً لقواعد التحاور هو الحجّة، دون غيره، وإلاّ ففي غير هذه الصورة لن تكون عندنا في البين أصالة إطلاق، ولا أصالة عموم، ولا أصالة ظهور، ولا أصالة حقيقة. كما لا يجب أن نتوقَّف عند جزئية ما إذا كان هذا الشخص الذي أقرّ على نفسه بصريح العبارة، ونقول: ربما كان هذا الإقرار قد صدر منه سهواً، فهذا لا يكون صحيحاً؛ لأننا محكومون طبقاً لقواعد التحاور بأصالة عدم السهو أيضاً، وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر قواعد التحاور الأخرى. أما العلامة الطباطبائي فيقول: «إن البيان القرآني لفي بيان مقاصده] لا يجري على هذا المجرى... وإن التفسير بالرأي المنهيّ عنه أمرٌ راجع إلى طريق الكشف، دون المكشوف. وبعبارةٍ أخرى: إنما نهى عن تفهُّم كلامه على نحو ما يفهم كلام غيره»[٣].

هذا في حين أن لدينا بحث بعنوان «حجِّية الظواهر» يُبحث في علم الأصول أيضاً، وهو يعني أن الذي يُفهم من ظاهر اللفظ ـ طبقاً لهذه القواعد ـ حجّة. فإذا صار البناء على تجاهل هذه القواعد عندما نصل إلى فهم القرآن كيف يمكن لنا أن نستفيد من القرآن؟ وكيف نفهمه؟ فعلى سبيل المثال: عندما يقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً**﴾ (النساء: ١٠٣) يفهم الفقيه من ذلك أن للصلاة وقتاً محدَّداً، وهو الذي نجده مفصَّلاً في قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً**﴾ (الإسراء: ٧٨)، حيث يفهم الفقيه أن صلاة الظهرين تصلّى عند دلوك الشمس في وقت الظهيرة، وأن صلاة المغرب والعشاء تصلّى عند غسق الليل وبدايته، وأن صلاة الصبح تصلّى في وقت الفجر. فكيف فهم الفقيه ذلك؟ إنه إنما يفهم ذلك من خلال توظيفه لقواعد التخاطب وحجِّية ظواهر الكلام.

وعندما نقول: إن هذا السؤال مبهمٌ وغامض فلأنّنا حتّى الآن لم نفهم مراد العلامة. فما الذي يريده العلاّمة من هذا الكلام؟ هذا مبهمٌ، ويكتنفه الكثير من الغموض.

إن نظرية القرآن في إلقاء المفاهيم والمقاصد ذات صبغة عامة، ويبقى ذلك عند حدود ترجمة الألفاظ، بمعنى ما هو المفهوم من هذا اللفظ لغةً، وما الذي تعنيه هذه الكلمة في العُرف العام. ولو أراد شخص أن يُفسّر هذه الكلمة طبقاً لقواعد التحاور أو أصول اللغة، أو طبقاً لفهم العُرْف، هل يكون مفسِّراً أو مترجماً؟

إن معنى قوله تعالى: ﴿**أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ**﴾ (الإسراء: ٧٨) هو وجوب إقامة الصلاة عندما تبلغ الشمس منتصف النهار. وعندما أفهم هذا المعنى هل أكون قد قمت بتفسير هذه الآية أم أنني قمتُ بترجمتها؟ إن هذا ترجمة، وليس تفسيراً.

إن القواعد المقرَّرة بين العقلاء إنما هي قواعد لترجمة الألفاظ، وليس تفسيرها. إنه لا يريد أن يحول بيننا وبين ترجمة القرآن، أو أن نفهم المعاني اللفظية أو اللغوية أو العُرفية لهذه الآيات. إلاّ أن العلاّمة يقول: إن هذا ليس تفسيراً؛ لأن التفسير هو «كشف الغطاء عن اللفظ المشكل»، بمعنى أن ما نقوم به لا يكون تفسيراً إلاّ إذا كان الكلام ينطوي على شيء من الغموض، ثمّ نأتي نحن ونكشف اللثام عن هذا الغموض. ومن هنا عبّر عن التفسير بـ «كشف الغطاء». إذن لا تحتوي الألفاظ على غير المعاني، وإن مفهوم الجملة بدوره واضحٌ أيضاً، بَيْدَ أن المراد الأصلي للكلام الكامن في قلب المتكلّم لا يزال غامضاً. فمن أين يأتي هذا الغموض؟ إذ هناك أسبابٌ للإبهام والغموض في الكلام. وهناك ما يقرب من سبعة أو ثمانية أسباب تدعو إلى الغموض في القرآن الكريم، وتجعل من المراد الواقعي للكلام أمراً مبهماً.

❖ هل التعرُّف على هذه الأسباب من مهامّ التفسير أم التأويل؟

❖ هنا تبرز مسؤولية التفسير. وبطبيعة الحال فإن هذا الأمر ليس بمنزلة الترجمة، وقد ذكرتُ نموذجاً لذلك. ويمكن أن أذكر نموذجاً أوضح: فقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾ (الأنفال: ٢٤). إلى هنا نجد المعنى واضحاً للغاية، حيث لا غموض ولا إبهام

في البين؛ إذ تأمر هذه الآية بوجوب إطاعة الله والنبي بشكلٍ كامل، على أن يتمّ تنفيذ الأوامر بحذافيرها، ولا يكون هناك جدلٌ ونقاش مع الله والرسول، من قبيل: «قال الله وأقول»، أو «إن الله قال، ولكنّ المصلحة تقتضي الخلاف»، بل عندما يأمركم الرسول بالعمل على ما فيه حياتكم وسعادتكم فما عليكم إلاّ الامتثال. وهذا يفهم من الآية دون غموض. ولكنّ هذه الآية فيها تتمّةٌ تقول: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ**﴾ (الأنفال: ٢٤)، بمعنى أنكم إذا لم تطيعوا الله والرسول فإن الله سيحول بين المتمرِّد وقلبه. فما الذي تعنيه هذه العبارة؟ لا غموض في هذه العبارة من الناحية اللغوية، فالمفردات المستعملة فيها واضحةٌ بأجمعها، ومن السهل ترجمتها، ولكنّ الغموض يكمن في المعنى المراد من هذه الألفاظ؛ إذ كيف يحول الله بين المرء وقلبه؟ هنا يبرز دور التفسير، بمعنى أن على المفسِّر أن يُشمِّر عن ساعدَيْه؛ ليوضح المعنى المراد من هذا التهديد. ولا يمكن للقواعد اللغوية أن تسعفنا في بيان المراد من هذا التعبير. فلا أصالة الحقيقة يمكنها أن تساعدنا في استجلاء المعنى أبداً، ولا أصالة العموم، ولا أصالة الظهور، ولا حجِّية الظاهر. وهذا هو الذي يعنيه العلامة الطباطبائي عندما قال: إذا أردت تطبيق القواعد العقلائية هنا ستكون قد وقعت في التفسير بالرأي. هنا نسأل العلامة: ما هو العمل في مثل هذه الموارد؟ يقول العلامة: إن للقرآن لغته الخاصّة. وهذا الأمر يصدق على كل مؤلّف أو صاحب اختصاص أيضاً؛ فإن صاحب الاختصاص في علم الكيمياء ـ على سبيل المثال ـ عندما يتحدَّث حول اختصاصه لا يفهم منه السامع العادي شيئاً، إنما يفهمه زميله في ذات المجال العلمي. وهكذا الأمر بالنسبة إلى القرآن؛ حيث يمتلك لغته الخاصة. وهنا نسأل العلامة الطباطبائي: كيف نحصل على فهم اللغة الخاصّة بكلّ شخص أو صاحب اختصاص؟ لا بُدَّ على كلّ حال من الدراسة والقراءة والتتبُّع، وبذلك يجب علينا أن نصل إلى لغة القرآن من القرآن نفسه. وفي ذلك رُوي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في وصف القرآن: «يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلى بَعْضٍ»[٤].

فإذا كان هناكَ من غموض في موضعٍ من القرآن أمكن لنا كشف النقاب عنه بالرجوع إلى المواضع الأخرى منه.

وهكذا يرسم لنا العلامة الطباطبائي طريق الوصول إلى مقاصد القرآن، وذلك من خلال استنطاق القرآن نفسه.

وعندما نراجع القرآن نجده يقول: ﴿**وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (الحشر: ١٩).

إن المجتمعات التي تنسى الله تنظم قوانينها بشكل بعيد كل البُعد عن إنسانية الإنسان، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿**أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ**﴾. وهكذا فقد أرشدنا العلامة الطباطبائي ببيانه الرائع إلى كيفية الوصول إلى لغة القرآن الخاصة. يقول سماحته: كيف يكون القرآن تبياناً لكلّ شيء، إذ يقول: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل: ٨٩)، ولا يكون تبياناً لنفسه؟! يقول النبي: كلما واجهت عقبة فارجع إلى القرآن. فماذا لو واجهنا عقبة في القرآن؟ يصرِّح العلامة بأن علاج ذلك يكمن في الرجوع إلى القرآن أيضاً. فالقرآن يبيِّن مراده بذاته، فهو يمتلك لغته الخاصة، وذلك على مستوى التفسير، دون الترجمة. وهذا ما طلبته منا الحوزة العلمية، وهو ما أخذنا على عاتقنا القيام به فعلاً.

❁ **إن السؤال عن ماهيّة لغة النصوص الدينية هو بحثٌ كلامي. وإن ما ذكرتموه يندرج في اللغة العرفية، وإنّ لغة الرياضيات لغة دقّية. وإن الذين يطرحون لغة الإشارة يتحدّثون عن التأويلات والبطون. فعلى سبيل المثال: يفسِّرون الطعام في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس: ٢٤) بالعلم. وإن الذين يطرحون هذا البحث في علم الكلام ينظرون إلى المسألة من هذه الزاوية.**

❂ نحن نتعرّض إلى هذه الأمر أيضاً. إن ما قلتُه هو الأساس الذي ذكرتُ له مرحلتين: **المرحلة الأولى**: تتمثل بالمفاهيم الظاهرية للقرآن بشكلٍ صرف. **والمرحلة الثانية**: الوصول إلى تلك الحقائق العالية التي تحتوي على ناحيةٍ عرفية، كما تحتوي على الناحية المتمثِّلة بلغة القرآن الخاصة.

❁ **وبذلك لم يكن بحث الترجمة مطروحاً في فهم النصوص.**

❂ إن هؤلاء قد خلطوا بين المباحث، وتصوّروا أن ما جاء في «مجمع البيان» تفسيرٌ، في حين أنه ليس تفسيراً. فهؤلاء قد ترجموا القرآن.

وتوجد هنا مباحث مختلفة ستجيب عن جميع المسائل:

فهل الأمثلة المذكورة في القرآن أو مشاهد الخلق وحياة الأنبياء ـ وليست من الأمثال ـ هي رمزية كلّها، بمعنى أنه ليس هناك من شجر وأنهار وما إلى ذلك، وإن هذه الأمور بأجمعها تعبّر عن لغة رمزية، أم لها حكم المثال؟

أو في ما يتعلق بآياتٍ من قبيل: قوله تعالى: **﴿فَلْيَنْظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾** (عبس: ٢٤)، وقوله تعالى: **﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾** (الملك: ٣٠)، التي تمّ تفسيرها بالإمام، وأنه لولا الإمام مَنْ يمكنه إرشادكم إلى الإمام الآخر؟ أو الذين سقطوا في أودية التأويل، فنحن نقول لهم: لقد أخطأتم؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب كلامهم. وهذا أمرٌ ثابت. وإن القرآن قد نزل على أرقى الأساليب في لغة العرب. أليست هناك استعارات ومجازات في اللغة العربية؟ أفلسنا نسمي العلم غذاءً وطعاماً للعقل؟

أو في قوله تعالى: **﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ◆ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾** (القيامة: ٢٢ ـ ٢٣) قال المشبّهة: إن المؤمنين يشاهدون الله يوم القيامة بأعينهم الباصرة!

وقد ردّ عليهم الزمخشري في «الكشاف» قائلاً: «فإنّ المؤمنين نظارة ذلك اليوم؛ لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه محالٌ، فوجب حمله على معنى يصحّ معه الاختصاص، والذي يصحّ معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظرٌ ما يصنع بي، تريد معنى التوقُّع والرجاء. ومنه قول القائل:

وإذا نظـرتُ إليـكَ مـن مَلِـكٍ والبحـرُ دونَـكَ زِدْتَـني نِعَمـا

وسمعت سروية مستجدية بمكّة وقت الظهر، حين يغلق الناس أبوابهم، ويأوون إلى مقائلهم، تقول: عيينتي نويظرة إلى الله وإليكم، والمعنى: أنهم لا يتوقّعون النعمة والكرامة إلاّ من ربِّهم»[٥].

وهكذا كان العرب يتفاهمون بهذه الأساليب، ولا يحمل على النظر الحقيقي. وقد نزل القرآن على طبق هذه الأساليب. إن القرآن الكريم فيه من الاستعارة

والكناية والمجاز والتمثيل بحيث لولا هذه الأساليب البلاغية لما كانت له تلك القيمة البلاغية، فضلاً عن أن يكون معجزةً. وكما يقول السكاكي: «إلقاء المعاني بنحو المطابقة [كأن تقول: أعطني ماءً؛ لأنني عطشان] نلحقه بكلام الحيوان». ولن تكون له أيّ قيمة بلاغية أو أدبية، فهو لا يختلف عن مواء القطط. فالكلام لا يكون في أعلى مستوياته إلاّ إذا تمّ تحسينه بأنواع الاستعارة والمجاز والكناية وما إلى ذلك.

❁ وعلى هذا الأساس، إذا كان القرآن يعمل في بيان مقاصده على توظيف الاستعارة والكناية والمجاز والتشبيه إذن لا يمكن أن يكون له لغةٌ عقلية؛ إذ لو أراد شخص ـ على سبيل المثال ـ أن يتحدَّث بلغة حقوقية لا يلجأ أبداً إلى استعمال الاستعارات والكنايات وما إلى ذلك أبداً.

❁ هذا هو مكمن إعجاز القرآن، فهو على الرغم من اشتماله على هذه الخصائص لا ينطوي على غير الحقّ واللغة الدقيقة.

❁ إذن يمكن القول أيضاً: إن القرآن لا يعمل على توظيف اللغة العُرفية، وإلاّ لما صدرت عنه عباراتٌ من قبيل: ﴿يَدُ اللّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠).

❁ إن من بين خصائص الكناية في اللغة العربية إمكان الجمع بين المعنى الحقيقي والكناية، بمعنى أن الأمر هنا ليس من قبيل: مانعة الجمع. وقد سار القرآن على ذات الأسلوب. ومن هنا فإننا نصطلح على المعنى الظاهري بـ «التنزيل»، ونصطلح على المعنى الآخر الأكثر عمقاً بـ «التأويل». ومن هنا فقد رُوي عن النبي الأكرمﷺ أنه قال: «ما من آيٍ إلاّ وله تنزيلٌ وتأويل».

وقد سُئل الإمام الباقر عن هذا القول المأثور عن النبيّﷺ فقال: إن النبيّ قال في هذا الشأن: «ما في القرآن آيةٌ إلاّ ولها ظهر وبطن»، ثمّ سألوه عن معنى ذلك فقال: «ظهرها تنزيلها، وبطنها تأويلها».

لقد كانت هذه المسائل مطروحة منذ العصر الأول لنزول القرآن الكريم، فقد روي عن النبيّﷺ أنه قال: إن ظاهر القرآن لعامّة الناس، وأما المعاني الكامنة وراء هذه الظواهر فهو من اختصاص الخاصّة من العلماء.

أما الآية التي تقول: ﴿فَلْيَنْظُرِ الإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس: ٢٤) فالمراد الظاهري

لها هو هذا الطعام الذي نأكله عندما نجوع. هذا المعنى هو المقصود من دون شكٍّ. ولكنْ ألا يمكن أن نفهم من هذه الآية أموراً أخرى؟ نحن نقول: إن القرآن يشتمل على معاني أخرى. فقد رُوي عن الإمام عليه السلام أن الله قد أراد به طعام الروح أيضاً، وكما أن جسم الإنسان يحتاج إلى طعام فإن روحه تحتاج إلى طعام أيضاً، وطعام الروح هو العلم.

والمراد بالباطن هو الفهم العام القائم على طبق القواعد. كما أن استعارة العلم بوصفه طعاماً للروح أمرٌ متعارف. وإن هذا النوع من التأويل هو تأويل مباشر، يقول به الشرع، ويقول به العرف، ويستسيغه العقلاء.

يقال: إننا إذا كرّرنا قراءة عشرة أسطر من بين مئة سطر لأكثر من مرّة يمكن لنا أن نستنبط أن الموجود هنا ليس هو الظاهر فقط، ويمكن لنا أن نثبت أن هناك شيئاً كامناً وراء هذا الظاهر. فكيف يكون الأمر بالنسبة إلى القرآن؟ بمعنى أنه ما هي اللوازم القرآنية المترتِّبة على ذلك؟ يمكن أن تكون لدينا تفسيرات متنوّعة. وهنا عندما نقول: إن الطعام هنا طعامٌ روحي من الممكن لجيلٍ آخر أن يرفض هذا التفسير؛ لعدم علمنا باللوازم. فما هي اللوازم التي تعطي معنى هذا التفسير؟ يبدو أننا إذا قبلنا بمجال التأويل وجب علينا أن نقبل ببعض الأصول والقواعد في هذا الإطار، وإلاّ فإنّه في غير هذه الحالة سيكون التأويل من قبيل: الأمور الاعتباطية التي يقوم بها الكثيرون.

كما أشرنا سابقاً، هناك ضوابط لفهم المعاني الظاهرية، فلا يمكن استعمال كلّ لفظ لإفادة كلّ معنى. فلفظ «الماء» موضوعٌ للدلالة على الماء، ولا يحقّ لك استعماله في معنى «التراب»، أو أيّ معنى آخر غير الماء. من هنا فإن الحمل على المعاني الظاهرية ـ طبقاً للضوابط العقلائية المقرّرة ـ يحتوي على هذه الضوابط. من هنا إذا قال شخصٌ: «إن زيداً يطلبني مئة دينار» يحمل كلامه ـ طبقاً لهذا الضابط ـ على هذا المعنى، ولا يقبل منه الاعتذار بأنه أراد بذلك معنى آخر. والقضاء يحكم على الأشخاص طبقاً لظواهر إقرارهم واعترافهم. وهكذا الأمر بالنسبة إلى المعاني «الباطنية»؛ فإن المعاني الباطنية تعني تلك الأفهام العامة. إننا نخالف الاعتباطية وعدم الضوابط. ومن هنا ـ على سبيل المثال ـ يأتي كلام الزمخشري المتقدِّم، إذ يقول: إننا

عندما نفسِّر النظر إلى الله بمعنى «انتظار رحمته» يكون ذلك منا على طبق الضوابط والقواعد. وأما أنتم الذين تحملونه على الرؤية البصرية فترتكبون ما يخالف الضوابط. ويقول الزمخشري: إن تلك الجويرية الفقيرة عندما كانت تخاطب المستترين في بيوتهم، حتّى لم تكن لتستطيع رؤيتهم: «عيينتي نويظرة إلى الله وإليكم» كانت تريد القول: إن كلمة «النظر» لا تعني الرؤية في الأصل. وإنكم إنما حملتموها على هذا المعنى خلافاً للضوابط. وعندما نقول: ﴿يَدُ اللّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)، حيث لا يكون الله جسماً، نفسِّر ذلك بالقدرة والسلطان. وفي عبارة: «قد استوى بشرٌ على العراق» نريد بذلك أنه سيطر عليه بشكلٍ كامل، أو عندما نقول: «قامت الحرب على ساقٍ» فهل يعني ذلك أن للحرب ساقاً حقيقة؟ حيث يقول الله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ﴾ (القلم: ٤٢)، أي سوف يأتي يومٌ لا مزاح فيه، وتكون جميع الأمور ماثلة على حقيقتها على نحو الجدّ.

وعليه فإن الذي يضطرنا إلى أن نقول للناس: إن هذه «اليد» في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠) ليست هي اليد الجارحة، لا بداعي أن الله ليس بجسمٍ، بل لأن اللفظ هنا لا يعطي هذا المعنى، وإنما يعني أن الله سلطةٌ فوق السلطات، ولذلك قال رسول الله‘: «اليد العليا خيرٌ من اليد السفلى». وعندما تصل إلينا البطون من مصدر معصوم ـ يقول: إن «الطعام» هنا يعني العلم ـ لا يتنافى ذلك مع ظاهر الآية. فعندما يُفسَّر الطعام بالعلم لا يتنافى ذلك مع إطلاق الطعام على معناه الحقيقي؛ والسبب في ذلك يعود إلى وجود تناسب بين هذه الأمور، بمعنى أن هذا النوع من الكنايات والاستعارات أمرٌ معقول في اللغة، وفي عُرْف الفصحاء وبلغاء العرب.

ومن هنا فإننا نعتبر تفسير قوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ◆ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لاَ يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: ١٩ ـ ٢٠) بالإمامين الحسن والحسين’ وما إلى ذلك من التفسيرات كلاماً لا أساس له من الصحّة، فلا قال به محقِّقٌ، ولم تصدر فيه روايةٌ صحيحة[٦].

هناك روايةٌ تقول: إن هذا كان بهدف تشويه مفهوم أهل البيت.

أجل، فما معنى أن تكون هذه الآية تجسيداً لزواج الإمام عليّ× من السيدة فاطمة الزهراء÷، وتفسير النبيّ بأنه «البرزخ» بينهما! إن هذا كلامٌ باطل

يستهدف سمعة الشيعة. صدّقني أنك لا تجد هذا الكلام في كتبنا ومصادرنا الأصيلة. فلا وجود لها إلاّ في الكتب التي تمّ تأليفها في سهوٍ من الزمن، وقد استأنس بها العامّة، وقالوا بأنها من الروايات المشهورة! كيف أصبحت مشهورة وهي لا أساس لها أصلاً؟!

وعليه، فكما توجد ضوابط لفهم ظواهر القرآن كذلك هناك ضوابط تحكم الفهم العامّ والأسمى ـ الذي يُسمّى بالتأويل أو البطن ـ، وهو ذات التناسب. وإذا تم تجاوز تلك الضوابط فسوف نقف بوجه هذا التجاوز بقوّةٍ.

ضوابط التأويل

ما هي الضوابط والأصول في مجال التأويل؟

إن من بين تلك الأصول والضوابط هو ما ذكرناه آنفاً. يجب أن يكون هناك تناسبٌ معنوي ـ عُرْفي قائم بين ظاهر اللفظ وباطنه.

ففي ما يتعلّق بالنبي موسى، حيث قال: ﴿**رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ**﴾ (القصص: ١٧)، أنقذه الله من تلك المشكلة، وصارت له زوجة وحياة أسرية هادئة. عندما ساعد النبي موسى ابنتي شعيب في نَزْح الماء ذهب ليستريح تحت ظلّ شجرة، وحيث شعر بالجوع قال: ﴿**رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ**﴾ (القصص: ٢٤). يقول الإمام الصادق: «لقد كان جائعاً ويريد طعاماً، ولكنّه لشدّة تأدُّبه في حضرة الله تعالى قال: ﴿**رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ**﴾».

من هنا بدأ الأمر. ثمّ جاءته إحدى البنتين؛ لتأخذه إلى أبيها، حتّى وصل إلى مرتبة النبوّة، حيث قال النبيّ موسى حينذاك: ﴿**رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ**﴾، بمعنى أنك قد منحتني القوّة والعلم والنبوّة وجميع المواهب الأخرى، حتّى أصبحت شخصاً يتمتّع بكافّة الإمكانات، ولذلك فإني أتعهّد أمامك بأني لن أضع ما وهبتني إيّاه في خدمة المجرمين، بمعنى أنّني لا أسمح لأحدٍ بأن يستخدمها استخداماً خاطئاً. هذا هو ظاهر الآية. أما باطن الآية فيعني أن الله إذا وهب إنساناً ومنحه عقلاً وقدرة فعليه أن لا يصرفها في صنع الأسلحة الفتّاكة والقنابل

الذرّية والكيميائية؛ ليبيد البشر. فما هي الضابطة في البين؟ إلغاء الخصوصية التي تسمّى في المنطق بالسَّبْر والتقسيم، بمعنى أن هذا الأمر هل يقتصر على النبي موسى عليه السلام أم هو خاصٌّ بأمور من قبيل: النبوّة؟ وهل يتعلّق الأمر بالمجرمين والطغاة الذين هم على شاكلة فرعون وهامان؟ يقول العقل: كلا، بمعنى أننا طبقاً لقاعدة السبر والتقسيم المنطقية نعمل على إلغاء هذه الخصوصيات. وخلاصة الكلام: إن كل موهبة ونعمة إلهية قد تُستغلّ من قبل الطغاة والمجرمين، وعلى الذي يمتلك مثل هذه المواهب أن لا يسمح للمجرمين بتوظيفها في مآربهم الإجرامية. فلكلّ هذه الأمور قوانين وقواعد ضوابط.

ترجمة القرآن

إن السؤال المطروح بشأن الترجمة يقول: ما هي خصائص الترجمة الناجحة؟ وهل يمكن القيام بترجمة دقيقة للقرآن؟ وهل يمكن الحصول على ترجمة خالية من التفسير؟ ومع الالتفات إلى الظروف الراهنة كيف يمكن الحصول على ترجمة دقيقة، مع حفاظها على مقاصد وأهداف القرآن في التربية والهداية؟

لقد ذكرتُ في مؤلّفاتي وكتاباتي ثلاث مسائل في هذا الشأن:

المسألة الأولى: هل يمكن لترجمة القرآن أن تعبِّر عن القرآن؟

والجواب هو النفي؛ لأن القرآن كما ينطوي على ناحية معنوية ينطوي كذلك على ناحيةٍ فنية.

وإنّ الناحية الفنية لا يمكن التعبير عنها أبداً، بل إن ناحيتها الفنية لا علاقة لها حتّى باللفظ. فأحياناً يكون هناك إعمالٌ للفنّ في ذات الوقت الذي يراعي فيها الدقّة في المعاني وكيفية بيانها.

ففي ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ**﴾ (الأنفال: ٢٤)، أو قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً**﴾ (الإسراء: ٢٩)، تجد الفن متجسِّداً؛ حيث ينطوي على كناية على تقبيح البخل، وفي الوقت نفسه هناك دعوةٌ إلى عدم الإسراف والتبذير، في قالبٍ

وصياغة بلاغية رائعة وجميلة، ومع ذلك يبقى الناطق باللغة العربية يفهم معنى هذا الكلام. أما إذا أردنا أن نترجمه إلى لغةٍ أخرى ترجمة حرفية فسوف لن يرى فيها القارئ غير الأمر الناشز.

وعليه ليس بالإمكان ترجمة القرآن ترجمة تشتمل على جميع خصائصه الفنية والمعنوية.

ولكنْ في المقابل نقول: هل القرآن رسالة إلى العرب خاصّة أم أنه رسالة للجميع، وليس علينا إلاّ أن نوصل هذه الرسالة كما نزلت، كما يفعل بعض أئمة الجمعة، حيث يصرّون على قراءة الخطبة باللغة العربية، رغم أنه على المذهب «الحنفي»، مع أن «أبا حنيفة» يبيح قراءة خطبة الجمعة بغير العربية، ولكنهم يقولون: على هذا جَرَتْ العادة؟! وما هذا إلاّ مصداقٌ لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ**﴾ (الزخرف: ٢٣).

إذن لا تختص رسالة القرآن بالعرب خاصة، وعليه فالحدّ الوسط هو القول بترجمة القرآن ترجمة معنوية، مع إضافة بعض التفسيرات التوضيحية. كما يمكن فعل الشيء ذاته حتّى باللغة العربية أيضاً.

❁ تُرجم القرآن الكريم مؤخّراً في المملكة العربية السعودية إلى ثلاثين لغة.

۞ تقتضي الضرورة الإسلامية أن يُترجَم القرآن الكريم ترجمة معنوية مختصرة، يتمّ تقديمها إلى جميع المسلمين في العالم. إلاّ أن المسألة المطروحة هنا هي أن هذه الترجمة لا تجري عليها أحكام القرآن، بمعنى أن الأحكام الفقهية المستنبطة بشأن التعاطي مع القرآن لا تنطبق على ترجمته. فلا إشكال في مسّ ترجمة القرآن بلا طهارة. كما لا تجوز قراءة ترجمة الحمد والسورة في الصلاة. وهكذا سائر الأحكام الأخرى.

❁ هل الفقهاء مجمعون على هذا الرأي؟

۞ أجل، لقد أجمع فقهاء الشيعة كلّهم على ذلك. وهكذا الأمر بالنسبة إلى فقهاء أهل السنّة، ولم يشذّ عنهم سوى أبي حنيفة.

❁ هل لسماحتك أن تذكر لنا بعضاً من ضوابط الترجمة؟

۞ إن الترجمة الدقيقة ـ التي تعبِّر عن جميع مزايا القرآن الكريم، وهي الترجمة الحرفية ـ غير ممكنة، بل هي بحكم مسخ القرآن، ويجب اجتنابها. وأما الترجمة المعنوية ـ التي تبيِّن معاني القرآن ـ فلا بأس بها. بَيْدَ أن هذا الأمر يحتاج إلى دقّة عالية. ولا يسعني إلاّ أن أذكر شرطاً واحداً لذلك، وهو أن تكون اللجنة الناظمة لهذا المشروع مؤلَّفة من مجموعة من ذوي الاختصاص في مختلف الحقول. من ذلك: أن يكون هناك متخصِّص في أساليب اللغة ودقائق البيان العربي، ولا يكفي مجرّد أن يكون المترجم عالماً باللغة العربية، بل عليه بالإضافة إلى اللغة العربية أن يكون ضليعاً في الأدب العربي والنحو والصرف والمعاني والبيان والبديع وما إلى ذلك، على نحوٍ دقيق وكامل، وأن يكون كذلك مهيمناً على النصّ واللغة. كما عليه أن يكون مطلعاً على مظانّ العثور على معاني الكلمات، فيجب عليه ـ مثلاً ـ أن يكون مطَّلعاً على مظنّة العثور على معنى عبارة: ﴿وَعَنَتْ الْوُجُوهُ﴾، أو كلمة ﴿التَّقْوَى﴾. إذن لا بُدَّ من إنجاز هذا المشروع من قبل لجنةٍ من عدّة أشخاص في مختلف الاختصاصات، لا أن يتمّ الاقتصار على مترجمٍ واحد. كما يجب على المترجم أن يكون متمكناً من اللغة المترجَم إليها بشكلٍ كامل.

الأمر الآخر: يجب أن يتمكَّن من الحصول على المعاني التي أرادها القرآن الكريم، بمعنى أن تكون لديه القدرة على استنباط المفاهيم القرآنية، وذلك بأن يكون فقيهاً، وأديباً، متقناً للفلسفة والكلام وعلم الاستدلال (المنطق)، وأن تكون لديه ـ مضافاً إلى ذلك ـ معلومات عامة في ما يتعلَّق بالعلوم الطبيعية والرياضية، وأن يتمكَّن من ترجمة الآيات من هذه اللغة إلى تلك اللغة.

۞ ما هي الترجمة التي يحتاجها الناطقون بغير العربية؟ هل هي الترجمة العرفية أو التربوية أو التوجيهية؟ وما هو الهدف الذي ننشده من وراء الترجمة؟

۞ إن الترجمة التي تقتصر على مجرّد بيان هدف القرآن الكريم ليست ترجمة. وعليه إذا أردنا للترجمة أن تكون ترجمةً يجب أن تكون في إطار القرآن نفسه، بمعنى أن يتقدَّم المترجم في عمله آية آية، ثم يقوم ببيان أن هذه الآية تشتمل على هذه المسائل، وهذه هي ترجمتها، وأن يكون ترتيبه للمسائل ـ ما أمكنه ـ بنفس نظم

وترتيب الآية. فإن القرآن ـ على سبيل المثال ـ يعمل على تقديم الإجابة عن بعض العبارات الشرطية، وهو أمرٌ غير مألوف في اللغة الفارسية، أو تقديم المفعول على الفاعل، وهو وإنْ كان مألوفاً في اللغة العربية بَيْدَ أنه غير معهود في اللغة الفارسية. وعليه لا بُدَّ بشكلٍ وآخر من نقل المعاني، وحيث إنها ترجمة للقرآن فيجب أن تكون بلغة تتمتّع بالغنى الأدبي، وأن تكون في الوقت نفسه مفهومة لعامة الناس. يجب أن لا تكون ترجمة القرآن مبتذلة. إن الكتب التي تمّتْ ترجمتها في القرون الأولى على يد المسلمين من اللغة اليونانية إلى العربية قد حافظت على مستوى تلك العلوم. إن مترجم الكتاب الفقهي يجب أن يكون بنفس المستوى العلمي لمؤلِّفه. وفي ترجمة القرآن إلى أيِّ لغة أخرى تجب مراعاة أعلى المستويات الأدبية، فحيث تتوفَّر اللغة العربية على أساليب مختلفة يجب أن تغطي الترجمة هذه الأساليب الأدبية بشكلٍ محترم.

❁ إن المشكلة التي تعاني منها الثقافة الشيعية تكمن في إساءة استغلال تلك الثقافة. هناك شخصٌ واحد من الشيعة أثار مسألةً في باب تحريف القرآن، ولكنّ أصداءها انعكست في الخارج وكأنّ هذا الرأي هو الرأي الغالب في الأوساط الشيعية. ونشهد نموذج ذلك في كتاب «فصل الخطاب»، للشيخ المحدِّث حسين النوري. ومع الالتفات إلى تأليفكم كتاباً تحت عنوان «صيانة القرآن من التحريف» كيف تشرحون هذه المسألة؟

۞ عندما أردتُ تأليف كتاب «صيانة القرآن من التحريف» كنتُ في وارد الإجابة عن هذا السؤال؛ إذ كان الواضح عندنا أن العلماء والمفكِّرين والمحقِّقين الشيعة والفقهاء قاطبة ينكرون مسألة التحريف، ويُجمعون على أن القرآن محفوظٌ، وهو أمرٌ ثابت من ضرورة التاريخ. ولكنْ منذ القرن الهجري الحادي عشر ظهر بعضٌ من الذين عاشوا على هامش المحيط العلمي الشيعي، واتّخذ مواقف متطرِّفة، وروّج لهذه المسألة. فكنت أتساءل في حينها: ما الذي يمكن فعله؟ فإن بعض هؤلاء الأشخاص يتمتَّعون بمكانة مقدَّسة بين الشيعة، وهناك منهم مَنْ ألَّف الكتب الأخلاقية والحديثية، حتّى توصلت إلى نتيجةٍ مفادها: إن الحفاظ على سمعة التشيُّع وأصالة وحقيقة الشيعة أَوْلى من الحفاظ على هذه الجماعة القليلة. ومن هنا أخذتُ على

عاتقي إيضاح هذه الحقيقة إلى العالم، وهي أن الشيعة منذ اليوم الأوّل قد اختطوا لأنفسهم مسيراً بتوجيهٍ من أمير المؤمنين‰، واستمرّ الشيعة في عصر الإمامين الباقر والصادق‰ في السير على ذات النهج. وكان هناك مَنْ يعيش على هامش الأمور، ولم يستوعبوا حقيقة المسألة. وعليه لا يجب عدُّ هؤلاء على التشيُّع. وكان هذا هو السبب الذي دفعني إلى تأليف هذا الكتاب؛ حيث قمتُ بتقسيم علماء الشيعة من صدر الإسلام إلى مجموعتين: جماعة المحقِّقين، وجماعة المحدِّثين. وإن جماعة المحقِّقين قد بدأت بالشيخ المفيد، وتواصلت إلى يومنا هذا مع السيد الخوئي والسيد الخميني. وقد ذكرتُ جميع آرائهم ومواقفهم بشأن هذه المسألة، حيث وقفوا بوجهها، واعتبروها مجرّد وَهْم لا يمكن أن يمتّ إلى الحقيقة بصلةٍ. وأما جماعة المحدِّثين فيبدأون من الشيخ الصدوق، وصولاً إلى الشيخ الحرّ العاملي والفيض الكاشاني صاحب تفسير الصافي، وقد استمرّت سلسلة هذه الجماعة إلى القرن الحادي عشر الهجري. وقد أنكرت هذه الجماعة مسألة التحريف، وانسجموا في ذلك مع جماعة المحقِّقين، حيث نجد الشيخ الصدوق يقول، في كتاب الاعتقادات، ما معناه: عقيدتنا تقوم على عدم تحريف القرآن، ومَنْ نسب إلينا القول بالتحريف فقد كذب وافترى علينا.

وقد استمرّ هذا التيار إلى زمن الشيخ الحرّ العاملي ـ حيث كتب رسالة في عدم تحريف القرآن ـ، والفيض الكاشاني في الكثير من مؤلَّفاته، ومن بينها: كتاب «الحقّ المبين»، في مجلَّدين. وعليه فإن المحدِّثين حتّى القرن الهجري الحادي عشر كانوا منسجمين مع المحقِّقين تماماً في مواجهة القول بتحريف القرآن، حتّى ظهر شخصٌ ادّعى أنه من تلاميذ العلاّمة المجلسي ـ وهو ادّعاءٌ لم تثبت صحته من سقمه ـ، وهو السيد نعمة الله الجزائري، وكان هو أوّل مَنْ بدأ بطرح هذه المسألة. وله كتابٌ بعنوان «منبع الحياة»، وموضوعه «جواز تقليد الأموات». ولستُ أعلم ما هو مدى العلاقة بين العنوان والمعنون في هذا الكتاب. إلاّ أن المعلوم أن هذا الشخص قد رفع منذ البداية راية المخالفة للشيعة. كان الشيعة يجمعون على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً. وفي ذات هذا الكتاب تحدَّث عن مسألة تحريف القرآن، وساق ما ادّعى أنه أدلّة على التحريف. فما هو السبب الذي دعاه إلى ذلك؟ إن هؤلاء؛ حيث كانوا يؤمنون

بولاية الأئمة، لم يستطيعوا استيعاب أن لا يشتمل القرآن على ذكرٍ صريح لهذه الولاية، من هنا قالوا بأن القرآن قد اشتمل على آياتٍ صريحة في إثبات الولاية، وإن هذه الآيات هي التي طالتها يد التحريف. مع أن هناك روايةً صريحة عن أبي بصير يسأل فيها الإمام الصادق عن سبب عدم ذكر أسماء الأئمّة في القرآن صراحة؛ كي يتمّ حسم النزاع وقطع الحجّة على الأعداء؟ فقال الإمام الصادق ما معناه: إن القرآن لا يتعرَّض إلى جزئيّات المسائل، وإنما يُقتصر فيه على بيان الأصول العامة، فيتمّ ـ على سبيل المثال ـ تشريع الزكاة، وأما مقادير الزكاة ونصاب وشرائط الزكاة فهو متروكٌ إلى بيان النبي الأكرم. وهكذا يتمّ تشريع الصلاة، وأما عدد الركعات في كلّ صلاة فمتروكٌ إلى بيان النبي أيضاً؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ (النحل: ٤٤). فالذي يبيِّن فروع الأحكام والتعاليم القرآنية هو رسول الله. فالله سبحانه وتعالى هو الذي ذكر أصل الولاية في القرآن الكريم، وأما تحديد مصاديقها، وبيان جزئيّاتها وتفاصيلها، فهو موكولٌ إلى النبي الأكرم.

وكما ذكرنا لم تتمّ إثارة هذه المسألة إلاّ في القرن الهجري الحادي عشر، حيث كانت وفاة السيد نعمة الله الجزائري سنة (١١٥٠هـ)، ليقتفي أثره بعد ذلك المحدِّث الميرزا حسين النوري، حيث كان مقيماً في سامراء في عصر الميرزا الشيرازي الكبير، وألَّف كتابه في تلك الفترة. يقول السيد هبة الدين الشهرستاني ـ وكان في وقتها من طلبة الدين اليافعين في سامراء ـ: عندما صدر كتاب الميرزا النوري حدثت ضجّةٌ في سامراء، فلم نكن ندخل في مجلسٍ حتّى نسمع اللغط بشأن الكتاب، يلي ذلك سيلٌ من اللعن والسباب والشتائم. الأمر الذي اضطرّ معه الميرزا النوري إلى أن يسعى جاهداً من أجل سحب الكتاب من المكتبات، ولكنْ بعد فوات الأوان.

قيل: إنه كتب في أواخر عمره كتاباً يعتذر فيه عن كتابه الأوّل.

إن الذي كتبه الميرزا النوري بعد ذلك كان بمثابة عذرٍ أقبح من ذنب. فقد ذكر في اعتذاره أنه لم يقصد بالتحريف المصحف الذي جمعه عثمان، وإنما التحريف طال القرآن الذي نزل على رسول الله!

وعليه فإن مسألة التحريف هي من المسائل التي كانت موضع إنكار علماء الشيعة طوال التاريخ، وإن المحقّقين والمحدِّثين، منذ الشيخ الصدوق ـ وهو شيخ المحدِّثين ـ إلى خاتم المحدِّثين، وهو الشيخ الحرّ العاملي والفيض الكاشاني، كانوا على هذه العقيدة.

وقد ألّفتُ كتابي على هذا الأساس، حيث كان الأمر عندي دائراً بين التضحية بسمعة هؤلاء الجماعة بوصفهم من مشاهير علماء الشيعة وبين التضحية بسمعة المذهب، فرجحت عندي كفّة التضحية بهؤلاء، وإنقاذ سمعة التشيُّع والقرآن. وعندما رأى العلاّمة السبحاني كتابي سارع إلى إبداء استحسانه، وثمَّن موقفي، وقال لي: لقد نطقت بما كان يجول في صدورنا منذ أعوام.

وقد اتّصل بي العلاّمة العسكري هاتفياً، وقال لي: «لقد برَّدْتَ قلبي برَّد الله قلبك، وأثلجت صدري أثلج الله صدرك». لقد خدمتُ عالم التشيُّع خدمة كبيرة بإخراج هذين الشخصين من عالم التشيُّع. إن كل ما قمتُ به هو التضحية بهذين الشخصين، وليكُنْ بعدها ما يكون!

تحريف التوراة والإنجيل

ما هو رأيكم في تحريف التوراة والإنجيل؟

طبقاً للمبنى الذي تبنّيناه، وذكرناه في هذا الكتاب، لم يحدث تحريفٌ حتّى في التوراة والإنجيل؛ إذ هناك نوعان من التحريف، وهما: التحريف اللفظي، والتحريف المعنوي. وقد ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿**يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ**﴾ (النساء: ٤٦؛ المائدة: ١٣؛ وانظر أيضاً: المائدة: ٤١). وفي الأصل فإن كلمة التحريف في القرآن ـ كما هو الحال في اللغة العربية ـ تعني التفسير غير الوجيه، بمعنى أن الشخص إذا حمل كلام المتكلّم على غير معناه يكون قد عمل على تحريفه. وكان للشعراني تحقيقٌ في هذا الشأن، حيث يقول: التحريف من الحرف بمعنى الإمالة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ**﴾ (الحجّ: ١١)، ثمّ قال: إن المعاني حواضن، ويجب أن تجري الألفاظ ضمن حواضنها. ومن هنا يكون المعنى مركوباً

واللفظ راكباً[٧].

إنّ استعمال اللفظ في المعنى الذي وُضع له يعني تركيب اللفظ على معناه، وعليه فإن لكل لفظ حاضنة يجب أن يجري ضمنها، فإذا استعمله السامع في معنى آخر، وقدّم له تفسيراً آخر، يكون ذلك بحكم صرف اللفظ وإخراجه من حاضنته الطبيعية. وعليه فإن التحريف يعني: «تفسير الكلام بما لا يريده المتكلِّم، ولا يدل عليه اللفظ». وفي جميع المواضع التي تحدَّث فيها القرآن عن تحريف كتب العهدين (العهد العتيق والجديد) إنما أراد التحريف المعنوي. وقد أجمع المفسِّرون على أنهم كانوا يترجمون النصوص الأصيلة ترجمةً خاطئة. إذن فالتحريف الحاصل هنا ليس هو التحريف المصطلح، فلم يحدث تلاعبٌ في أصل النصّ، بإنقاص كلمةٍ أو إضافة كلمة، حتّى يكون هناك تحريفٌ بالزيادة أو النقيصة، أو استبدال كلمة بكلمة أخرى. لم يحدث شيءٌ من ذلك، وإنما الذي حدث إنما كان في مجال الترجمة فقط.

❁ يبدو أن من بين الأمور الهامّة التي يجب القيام بها في مجال العلوم القرآنية بيان عظمة القرآن؛ حيث يجب إجراء مقارنة بين الكتب المقدَّسة والقرآن الكريم؛ بغية إظهار عظمة وأهمِّية القرآن من هذه الناحية؛ لأنهم أنفسهم لا يعتقدون بأن الكتب المقدَّسة هي عين ما أنزل الله.

✿ إن التوراة الأصلية هي ذات «الألواح العشرة» التي نزلت على النبيّ موسى عليه السلام، وكان كلّ لوحٍ منها يشتمل على مجموعة من الأحكام.

ثم تلَتْها مزامير داوود وصحف إبراهيم وغيرها.

والبحث يدور حالياً حول ماهية التوراة والأناجيل الموجودة بين أيدينا.

إن الأناجيل الأربعة المتوفِّرة بين أيدي الناس في العصر الراهن هي كتبٌ ألَّفها تلاميذ أو تلاميذ تلاميذ السيد المسيح عيسى عليه السلام، بمعنى أن الذين ألَّفوا هذه الكتب معروفون، وهم لا يدَّعون بأنها تمثِّل الإنجيل الذي نزل على عيسى عليه السلام، وإنما يقرّ الواحد منهم بأنه طُلب منه كتابة سيرة السيد المسيح، وأنه استجاب لهذا الطلب. فكانت الأناجيل تنطوي على تاريخ ولادة السيد المسيح، وأسفاره، ولقاءاته، وتنتهي بصلبه. فلماذا تسمّى أناجيل؟

إذن ليست هذه الأناجيل هي التي تمثّل الكتاب الذي نزل على السيد المسيح، بل هي كتبٌ منسوبة لأصحابها ومؤلّفيها.

ثمّ هل الإنجيل كتابٌ على نحو ما نعرفه من معنى الكتاب المكوَّن من الصفحات بين الدفّتين؟ لأن الكتاب الذي يعنيه القرآن ليس كتاباً مكوَّناً من صفحات وأوراق مسوَّدة ببعض الكتابات، فإن هذا إنما هو المصطلح الشائع بيننا. أما الكتاب في القرآن فيعني الشريعة، ومجموع الفرائض والتكاليف والأحكام الإلهية. إذن ما يعنيه المسيح عيسى﵇ بقوله: ﴿آتَانِيَ الْكِتَابَ﴾ (مريم: ٣٠) ليس الكتاب المعهود في أذهاننا، وإنما يعني أن الله آتاه شريعةً ومجموعة من الفرائض والأحكام.

والإنجيل معرَّب «أنجولا»، بمعنى بشارات وتعاليم السيد المسيح؛ لأن جميع تعاليم السيد المسيح كانت عبارة عن بشارات أو (بشائر). وقد سعى أصحاب الأناجيل ما أمكنهم إلى تضمين هذه البشائر في كتبهم، تماماً كما فعل ابن هشام في كتابة السيرة النبوية، حيث اشتملت على تاريخ حياة النبيّ وأسفاره وأخبار الوقائع والحروب وإبرام العهود ومواثيق الصلح وما إلى ذلك، كما اشتملت سيرة ابن هشام على ما يزيد على ستّة أجزاء من القرآن، جاء ذكرها عَرَضاً لبعض المناسبات، حيث يتمّ التطرُّق إلى بعض الآيات، وذلك ـ على سبيل المثال ـ حيث يقول: في هذا الموضع نزلت هذه الآية أو هذه الآيات على رسول اللهﷺ. وعليه فإنه يذكر سلسلة من تعاليم النبي مع ذكر بعض الآيات القرآنية وما إلى ذلك. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأناجيل الأربعة؛ إذ اشتملت على بشائر المسيح وأمثال ذلك.

وأما التوراة فهي كتابٌ مشتمل على تاريخ بني إسرائيل، من قبيل: الصحف التي كان الشعب الصيني يدوّن فيها يوميّات حياته. إن التوراة التي بين أيدينا كتابٌ تمّ تأليفه بعد قرنٍ من وفاة النبي موسى﵇، حيث اجتمع كبار بني إسرائيل واتّفقوا فيما بينهم على كتابة تاريخ حياتهم وحياة شعبهم. وقد استمرّوا بالكتابة إلى ما قبل مئة عام من ظهور السيد المسيح. الأمر الذي يعني أن عملية تأليف التوراة قد استغرقت قرابة ثمانية قرون، حيث اشتمل على يوميات بني إسرائيل طوال هذه الفترة. ثمّ أضيف له لاحقاً تاريخ الأنبياء، ابتداءً من أبينا آدم﵇ إلى النبي موسى، حيث ينتهي بوفاته.

وقد اشتملت هذه التوراة حتّى على الأحداث التي أعقبت وفاة النبي موسى، ومن بينها خروج «صفورا» زوج النبي موسى لقتال وصيّه يوشع بن نون، كما في تاريخ الإسلام في واقعة الجمل.

ولم تشتمل التوراة على غير سبعة من الألواح العشرة التي نزلت على النبي موسى، بالإضافة إلى خُطَبه وكلماته وأحكامه وشرائعه أيضاً. وإلاّ فإن اليهود أنفسهم لا يدّعون أن ما اشتملت عليه التوراة هو ما نزل على النبيّ موسى.

وعليه فإذا أردنا أن نجري مقارنةً بين القرآن الكريم وبين العهدين ـ أي التوراة (العهد القديم) والإنجيل (العهد الجديد) ـ ستكون هذه المقارنة عبارة عن تعاطي القرآن مع بني إسرائيل واليهود الذين استوطنوا يثرب. إن بني إسرائيل وأنبياءهم كانوا بأجمعهم من نسل إسحاق، أما العرب فكانوا من نسل إسماعيل، وحيث كان اليهود يعلمون بظهور نبي في يثرب فقد استوطنوا تلك المنطقة على أمل أن يبعث النبيّ من بينهم. وحيث لم يحصل شيءٌ من ذلك فقد انتهجوا سبيل التمرُّد وإثارة الفتن. وقد فتح القرآن ملفّاً واسعاً لبني إسرائيل، حيث فضح سلوكهم الشائن بحقّ الأنبياء، واستعرض تاريخهم المليء بالانحراف عن المشروع الإلهي. وجميع هذه الأمور موجودة في التوراة. ومثال ذلك: قصة يوسف، حيث توجد بتفاصيلها في التوراة، ولكنْ حيث كانت التوراة قد كتبت بأيدي المؤرِّخين من اليهود فقد تعرَّضت ـ مثل مصادرنا التاريخية ـ إلى الكثير من التشويه والتحريف والأوهام والخرافات والشائعات. أما القرآن فلا يذكر من تلك الأمور والأحداث إلاّ الحقائق الناصعة. وعندما نقارن قصة النبي يوسف بقصّة السيدة مريم العذراء تتّضح لنا صحّة هذا الادّعاء؛ حيث تظهر هذه المقارنة مدى إسرافهم في إقحام الخرافات، وسيتّضح أن كتب العهدين إنما هي من تأليف البشر، وأن القرآن من تأليف غير البشر. وهذا ما عمل عليه الأستاذ عبد الوهّاب النجّار إلى حدٍّ ما.

في الختام إذا كان لديكم ما تضيفونه.

نعم، أريد بيان أمر بشأن نزول القرآن وتنزُّل الكلام الإلهي. فهناك مَنْ يُفسِّر ذلك بنزوله من مستوى إلى مستوى أدنى، فهو عنده بمعنى النزول من الأعلى إلى

الأسفل. وهذا الكلام ينبثق عن ذات الجذور المستهلكة في ما يتعلَّق بقدم القرآن وكلام الله، والقول بأن كلام الله قديمٌ ليس بمخلوق. وهي المسألة التي كان يتّخذ منها الأشاعرة ذريعةً لذبح الناس، وكانوا يقولون بقِدَم الله؛ لأن الله نفسه قديم وأزلي، فيجب أن يكون كلامه مثله في القِدَم، فيكون القرآن قديماً وأزليّاً أيضاً، وعليه لا يكون مخلوقاً.

وهذا الكلام لا معنى له؛ فصحيح أن الله قديم؛ فتكون صفاته الذاتية قديمة أيضاً، ولكنّ الكلام ليس جزءاً من الصفات، بل هو من الأفعال، والفعل بطبيعته حادثٌ، والحادث لا يمكن أن يكون قديماً، وحيث يكون الكلام فعلاً يكون القرآن أمراً حادثاً.

وعليه ما الذي نعنيه عندما نقول: القرآن كلام الله؟ يجب أن نرى ما هو الكلام؟ إن الكلام عبارة عن الألفاظ والأصوات، فالكلام صوتٌ، والصوت لفظٌ. وعليه عندما نقول: إن القرآن كلام الله فهذا يعني أنه صوت الله، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ (النساء: ١٦٤)، بمعنى أن الله كان يوجد الصوت، وكان هذا الصوت يبلغ أسماع النبيّ موسى‰. وفي تعريف الصوت يجب القول: إن الصوت يعني تموّج الهواء، أو ما قيل: إن حقيقة الصوت هو التموّج الحاصل في الهواء. وإن الطبقة والدرجة التي يحدثها هذا التموّج تكون مسموعة بالنسبة إلى البعض، وغير مسموعة بالنسبة إلى البعض. ولذلك هناك أصوات يمكن للنمل أن يسمعها، ولكننا لا نسمعها. فليس كلّ تموّج للهواء مسموعاً لجميع الأشخاص. وهذا التموّج يحتاج إلى موجد. وأنا وأنتم نوجد هذا الصوت بواسطة الفم (أو الشفتين واللسان والأسنان)، أما الله فيوجد هذا الصوت في الهواء. وكلّ الصفات التي يتصف بها الله نتّصف بها نحن؛ فإننا نشترك مع الله في الاتصاف بالعلم والحياة والكلام، ومن هنا قال الحكماء والفلاسفة: «خذ الغايات، واترك المبادي»، بمعنى أننا نشترك مع الله في الغايات، دون المبادئ، بمعنى أن مبدأ هذه الصفات بالنسبة لنا أمور خاصّة وفي أنفسنا، إلاّ أن ذات الصفة لا تختلف عن الصفة التي يتّصف بها الله، غاية ما هنالك أن المبدأ بالنسبة لنا يختلف عن المبدأ بالنسبة له. فنحن عندما نريد أن

نوجد الصوت في الهواء نستعمل هذه الوسيلة، أما النملة فقد تستعمل عضواً آخر. فلا فرق بين إيجادنا للصوت وبين إيجاد الله للصوت، ولكنّ الوسائط إلى ذلك تختلف، فنحن نستعلم أفواهنا، والله يمكنه إيجاد ذلك بوسائط أخرى، من قبيل: تحريك الهواء مباشرة. وعليه فالقول بأن القرآن كلامٌ قد تمّ تنزيله لا معنى له. فإن القرآن كلام الله، فهو ذات هذا الكلام العادي الذي يعني حصول التموّج في الهواء، مع فارق اختلاف مناشئه ومبادئه. كما أنه حادثٌ، وليس قديماً، من قبيل: صفة الخلق بالنسبة إلى الله ـ فإنّ الخلق من صفات الفعل، وليس من صفات الذات ـ. فالكلام من صفات الفعل أيضاً، وليس من صفات الذات. وليس الأمر بأن يكون ماكثاً في محلٍّ ثم ينزل إلى محلٍّ آخر أدنى منه. وكما كان النبي موسى يسمع كلام الوحي كان نبينا الأكرم يسمع الوحي أيضاً، مع فارق أن الغالب في وحي موسى هو الوحي المباشر، أما الوحي الذي كان ينزل على النبي الأكرم‏صلى الله عليه وآله فكان في الغالب ينزل عليه بواسطة جبرئيل‏عليه السلام، وقلّما كان ينزل عليه الوحي مباشرةً.

الهوامش

(١) هو الحاج الشيخ حسن مير القزويني. المعرِّب.

(٢) العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ٦٦.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٦٧ ـ ٦٨.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٣٣.

(٥) محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل ٤: ٦٦٣.

(٦) يبدو أن الاستشهاد بهاتين الآيتين وقع سهواً، والأصحّ الاستشهاد لذلك بالآية ٢٢ من سورة الرحمن، وهي قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾. المعرِّب.

(٧) أرى أن العكس هو الصحيح؛ لأنّ المتكلِّم يتّخذ من اللفظ وسيلة ومطية لإيصال المعنى إلى السامع، وبذلك يكون المعنى هو الراكب، واللفظ هو المركوب. والأمر سهلٌ. المعرِّب.

العلاّمة معرفت ومكانته الشامخة

حوار مع: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي(*)
ترجمة: السيد حسن مطر

✿ إنها لفرصة ثمينة أن ألتقي بكم، وأزوركم؛ متذرّعاً بذريعة من الذرائع. وهذه المرة قدمت إليكم بذريعة الحوار حول الشخصية العلمية والعملية لسماحة الشيخ معرفت، وذلك بغية الاستفادة من رؤيتكم في هذا الشأن. لقد كان سماحة الأستاذ معرفت ـ طوال العقود التي قضاها في إيران، وكنا قريبين منه ـ للإنصاف شخصاً مؤثّراً في مجال العلوم والتحقيقات القرآنية، وكان عنصراً فاعلاً في تدريس وإعداد الكوادر القرآنية. وقد مثّل رحيله خسارة كبيرة للمجتمع القرآني. بَيْدَ أن العقد الأخير شهد ـ ولله الحمد ـ اهتماماً خاصّاً بمجال القرآن والعلوم القرآنية. وحضرتكم غنيٌّ عن التعريف في هذا الشأن، حيث تعرفون بوصفكم من روّاد التفسير، إلى جانب كونكم من الطلائع والمبدعين في مجال الفقه. ونعلم بشكل وآخر أن لكم علاقة خاصة بالأستاذ معرفت. وعليه فمن الطبيعي أن تكون لديكم ـ بطبيعة الحال ـ إحاطة وعلمٌ بالآراء القرآنية والتفسيرية لسماحته، وربما تكون لديكم معرفةٌ بآرائه الفقهية أيضاً. وبمناسبة الذكرى السنوية الأولى على رحيل الشيخ معرفت أقام أصدقاؤنا في قسم الدراسات القرآنية في مؤسّسة الثقافة والفكر الإسلامي مؤتمراً بهذه المناسبة؛ من أجل تكريمه، وتخليداً لذكراه. وعلى هامش هذا المؤتمر، وفي معرض إعداد شرح مختصر لحياة وسيرة الفقيد، كتبت مقالات

(*) أحد مراجع التقليد في إيران، ومفسِّرٌ بارز ومعروف. لديه كتاباتٌ ومساهمات ثقافيّة متنوِّعة.

تتناول آراءه وأفكاره في ما يتعلّق بالتفسير والقرآن. وقد يتمّ طبعها على شكل سلسلة من المقالات القرآنية في مجلّدين. وعلى هامش ذلك عقدنا العزم على اللقاء بعدد من كبار علماء الحوزة العلمية؛ للحوار حول تلك الشخصية العلميّة للأستاذ معرفت، والبحث في آرائه ونظرياته. وفي هذا الإطار نتقدّم بالشكر الجزيل لكم على إتاحة هذه الفرصة لنا؛ ليكون لنا مثل هذا الحوار معكم.

إن الأمر الأول الذي أريد منكم بيانه، ضمن عبارة مختصرة، يتعلّق بالشخصية العلمية والعملية للشيخ معرفت. كما نرغب أن نستمع إلى آرائكم بشأن المؤلّفات الشهيرة لسماحته، من قبيل: «التمهيد في علوم القرآن»، وكتابه الأخير، وهو «التفسير الأثري الجامع»، وسائر رسائله ومؤلّفاته الأخرى. لقد كان سماحته يحرص على أن يكون مبدعاً ومجدّداً في مجال التفسير، وفي مجال الفقه أيضاً، وقد حقّق نجاحاً في هذين المجالين إلى حدٍّ ما.

عندما كان سماحته يواجه الآراء الشاذّة أو النادرة في أقوال المتقدّمين، أو التي تُثار في العالم العربي، كان يعمل على استعراضها وبحثها. فإذا كان لديكم ما تقولونه بشأن إبداعاته في مجال التفسير والعلوم القرآنية، والفقهية أحياناً، يسرّنا سماع ذلك. لقد استحوذ مجال العلوم القرآنية على الحصّة الأكبر من اهتمام الأستاذ معرفت، وكان له الكثير من المؤلّفات في هذا الشأن، وكان له بعض الآراء الخاصة أحياناً. فعلى سبيل المثال: كان له تفسيره الخاصّ بشأن مفهوم التأويل، وهو غير معروف بين الشيعة، رغم أن بعض كبار العلماء قد أشار إلى أن مراد سماحته من التأويل هو ما ذكره الآخوند الخراساني، على نحو الاحتمال، حيث يعني هذا المعنى المحتمل للتأويل تنقيح المناط، وحذف الخصوصيات التاريخية والمكانية. وبذلك يكون حذف خصائص الزمان والمكان من شأن نزول الآيات وتوظيف القواعد الأدبية المتعارفة هو مراد سماحته من التأويل. وبطبيعة الحال فإن الأقوال في هذا الشأن مختلفة إلى حدٍّ كبير، كما تعلمون، حتّى ذكر العلاّمة الطباطبائي ـ على ما أتذكّر ـ اثني عشر أو ستّة عشر معنى للتأويل.

✪ **الشيخ مكارم الشيرازي:** بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين، وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين، لا سيَّما بقيّة الله المنتظر، أرواحنا فداه.

قبل كلّ شيء يجب أن أعبِّر عن غبطتي وسعادتي بما قمتم به من العمل على إقامة مؤتمر لتخليد ذكرى سماحة الشيخ معرفت، والإشادة بخدماته في مجال التفسير والعلوم القرآنية. وكلّي أملٌ في أن يكون ذلك باكورة نشاط أكثر سعة وشمولية، إنْ شاء الله.

إن إقامة هذا النوع من المؤتمرات في غاية الأهمّية؛ لما تنطوي عليه من الفوائد التي تتجلّى على شكل كتب ومقالات تحرّك الساحة العلمية، وتعمل على تشجيع العلماء الآخرين ممَّنْ لا يزالون على قيد الحياة.

وأما في ما يتعلق بسماحة الشيخ معرفت فيجب عليّ القول: إن علاقتي بسماحته كانت من بعيدٍ، ولم ألتقِ به كثيراً، ولكنّني تمكّنت من قراءة بعض مؤلَّفاته بشكل محدود. وفي المجموع يمكن القول بشأن سماحته، باختصار: إنه كان عالماً كبيراً من علماء الشيعة، وقدَّم الكثير من الدراسات القرآنية. وقد عمل بعضها على سدّ فراغ ملحوظ كانت تعاني منه المكتبة الشيعية، وكان بعضها تكميلاً وإتماماً لأعمال الآخرين.

وقد قام سماحته طوال حياته العلمية بتربية الكثير من الطلاب الذين أداروا فيما بعد المراكز العلمية والفكرية، ومن بينها: المركز التخصُّصي للتفسير، وقد كان سماحته واحداً من الأساتذة في هذا المركز لسنواتٍ طويلة، وقد تربّى على يده الكثير من الباحثين.

ولله الحمد فقد ترك سماحته الكثير من المؤلَّفات الخالدة. وحيث لا عصمة لأحدٍ فقد تكون له بعض الأفكار الشاذّة. يبدو لي أنه كان يُنقل عن سماحته بعض الآراء الشاذّة، بَيْدَ أن هذا لا يتنافى مع عظمته ومكانته المرموقة، حيث يتمّ في الوقت نفسه نقد بعض أفكاره أو مؤلَّفاته. ويبدو لي أن بعض الانتقادات التي ترد على سماحته إنما تعود إلى الأدبيّات الخاصة التي يستخدمها، وليس إلى أصل المسألة،

بمعنى أننا إذا عملنا على إعادة صياغة تلك الأدبيات سوف نجد الموضوع تماماً وصحيحاً ولا غبار عليه. وعلى أيّ حال فإن الذي سمعتُه عنه من هنا وهناك لا يمسّ سماحته إلاّ بخير. وإنّ مؤلفاته على نحو الإجمال كثيرة البركة. وقد عمل على تربية وإعداد الكثير من الطلاب الفضلاء. أسأل الله أن يتغمَّده برحمته الواسعة على ما قدَّم من الخدمات الجليلة.

وأما فيما يتعلَّق بمؤلفات سماحته فيجب القول: لو أن بعض الأشخاص يحقّقون في هذه الكتب، ويضيفون إليها آراءهم في الهامش، ستكون النتيجة بحسب تصوُّري أكثر نفعاً.

حول مقاصد الشريعة

✿ نرغب في التعرُّف على رأي سماحتكم في ما يتعلّق بمقاصد الشريعة. كما نريد استجلاء مواقفكم في خصوص الأفهام بشأن مقاصد الشريعة، ولا سيّما الاهتمام الذي حظي به هذا المعنى في العالم العربي طوال العقود الثلاثة المنصرمة. فما هي آلية مقاصد الشريعة في علم الفقه؟ وهل يمكن توظيف مقاصد الشريعة على شكل قاعدة في استنباط الفروع؟ وبعبارةٍ أشدّ اختصاراً: ما هي وظيفة وآلية مقاصد الشريعة في استنباط الفروع الفقهية؟ وكيف ترَوْن طرقها ومستويات تحوُّلها في ما يتعلق بالتطوّر في علم الأصول وعلم الفقه؟

✿ **مكارم الشيرازي:** في ما يتعلّق بمقاصد الشريعة يمكن لنا أن نختار موقفاً من بين ثلاثة مواقف:

الموقف الأول: أن نبالغ في الاعتماد على مقاصد الشريعة في الفقه، وأن نتخطى حدود الاستدلال الفقهي، حتّى نفتي بشأن المسائل دون أن نقيم عليها أدلّة فقهية كافية.

ويبدو أن هذا ما عليه المنهج العام لبعض علماء أهل السنّة؛ وذلك لأنهم كانوا يعتمدون على المسائل الظنّية دائماً. وسبب ذلك يكمن في نقص نصوصهم. فالمسائل كثيرة جدّاً، والنصوص التي بأيديهم ـ في المقابل ـ شحيحةٌ جدّاً. خلافاً لنا ـ نحن أتباع

مدرسة أهل البيت‍‌ـ، حيث نمتلك الكثير من النصوص التي يمكن لها أن توفّر لنا مادة للإجابة عن جميع الأسئلة، إما بشكل عام أو على نحو جزئي. ولذلك فإن علماء أهل السنة يسلكون ـ من الناحية العملية ـ ما نصطلح عليه نحن بـ «دليل الانسداد»؛ إذ يعتبرون باب العلم والعلمي منسدّاً، ومن هنا يسقطون في ورطة الأمور الظنّية.

الموقف الثاني: موقف أولئك الذي يسيرون على النقيض من أصحاب الموقف الأول؛ إذ ينكرون كلّ شيء، ويقولون: يجب عدم سلوك هذه المسائل من الأساس؛ إذ لا يمكن الاعتماد عليها في مقاصد الشريعة أبداً.

وأرى أن أصحاب الموقف الأول إذا كانوا يسلكون طريق الإفراط فإن أصحاب هذا الموقف يسلكون طريق التفريط.

الموقف الثالث: حيث نذهب ـ بالالتفات إلى المباني المقرَّرة في أصولنا ـ إلى القول:

هناك تارة عللٌ منصوصة في الأحكام، وتنقسم هذه العلل المنصوصة إلى قسمين: الموارد التي تنطوي على جانب من الحكمة، وهي الغالبة؛ والموارد التي تنطوي على جانب العلّة، بمعنى التي تدور مدار العلة.

وهناك عللٌ مستنبطة؛ وتكون قطعية تارة؛ وظنية تارة أخرى.

وعليه لا بُدَّ من إخضاع العلل المنصوصة للبحث الدقيق؛ كي يتمّ الفصل بين الحكمة والعلة، طبقاً للمصطلح المبحوث عنه في علم الأصول. كما يجب فصل العلل القطعية عن العلل الظنية أيضاً.

فإذا سلكنا هذا الطريق نكون قد حافظنا على حدود الاعتدال، الأمر الذي يؤدّي إلى إثراء الفقه، وحلّ الكثير من المشاكل الفقهية. فعلى سبيل المثال: نحن لا نمتلك حتّى آية أو رواية واحدة بشأن المخدِّرات، ولكننا لو نظرنا إلى النصوص المرتبطة بالمسكرات على نحوٍ دقيق سوف نتوصّل من خلالها إلى النتيجة المطلوبة بشأن المخدِّرات. وعليه فإننا إذا راعينا حدود الاعتدال سوف نصل إلى أسس متينة ومنيعة، وإلاّ فإننا سوف نبتلى بالإفراط أو التفريط، وليس ذلك سوى الانحراف والبُعْد عن الأصالة.

❁ هل يمكن القول: إن مصطلح مقاصد الشريعة يعادل مصطلح علل

الشرائع؟

✿ **مكارم الشيرازي:** إن علل الشرائع تارةً تكون منصوصة؛ وأخرى مستنبطة. وعلل الشرائع المستنبطة تنقسم بدورها إلى: قطعية؛ وظنية.

✿ **يتمّ التأكيد في روايات علل الشرائع غالباً على الجزئيات. كأنْ يُقال مثلاً: إن الاتجاه العام للفقه والنظام السلوكي في الإسلام يقوم على العدالة. فكيف يكون العمل إذا رأينا شيئاً لا ينسجم مع العدالة؟**

✿ **مكارم الشيرازي:** يمكن لإلغاء الخصوصية القطعية من الموارد الجزئية أن تكون قسماً آخر من مقاصد الشريعة، بمعنى التمسك بإلغاء الخصوصية. وإلغاء الخصوصية يكون تارة ظنياً؛ ويكون تارة أخرى قطعياً. ونحن نرفض إلغاء الخصوصية الظنية، وإنما الذي نؤمن به هو إلغاء الخصوصية القطعية. فعلى سبيل المثال: إن جوهر الصيام هو محاربة النفس، فإذا لم تتمّ مراعاة بعض جزئيّات تروك الصيام، ولكنْ تمّ في الوقت نفسه الحفاظ على روح الصيام المتمثّل بمحاربة النفس، كان ذلك مطلوباً. من هنا يجب عدّ الموارد التي هي من هذا النوع ضمن دائرة علل الشرائع المنصوصة والمستنبطة، ويمكن للموارد الظنية والقطعية وإلغاء الخصوصيات أن تكون متمِّمة لهذين الموردين.

✿ **إن الموضوع الذي يتمّ طرحه في الآونة الأخيرة تحت عنوان الفلسفة ـ والذي حظي باهتمامكم بشكلٍ جيد، وتعرّضتم له في دائرة المعارف للمرة الأولى من بين الفقهاء، حيث اعتبرتم مبحث فلسفة الفقه بمثابة المدخل لهذه الموسوعة ـ في غاية الأهمّية. رغم أن البعض قد نظر إلى موضوع فلسفة الفقه لأغراض أخرى؛ حيث ظنّ أن باستطاعته أن يُدخل في بعض المباني مسائل تعمل على تغيير بنية واتجاه الفقه، ولذلك عمد إلى طرح هذا النوع من المسائل. وعلى أيّ حال فإن الفقه يرتبط بالفلسفة، والعقيدة بعلم الكلام، تحت عنوان الرؤوس الثمانية والمبادئ التصورية والتصديقية. فهل تمسّ الحاجة حالياً في الأصول وفي منطق الاستنباط إلى التوسعة والتكامل والتغيير التصحيحي أم لا؟ فقد أشرتم في دائرة المعارف ـ إذ تحدّثتم عن مراحل الفقه ـ إلى أن بنية أبواب الفقه قد تعرّضت إلى التغيير عبر المراحل المختلفة. كما يمكن**

إحداث التوسعة والتحوّل في المسائل والفروع، ولا سيّما في المسائل المستحدثة منها. هل يمكن لكم أن تذكروا لنا هذه الطرق والأساليب ومراحل التحوّل في الفقه إنْ وُجدت؟

مكارم الشيرازي: في ما يتعلق بالتحوّل في الفقه يجب القول: في اعتقادي إن هذا التحوّل ينبغي حصوله في علم الأصول، قبل أن نعمل على إيجاده في الفقه؛ وذلك لأن علم الأصول عندنا يعاني من مجموعة من المسائل المتفرّقة وغير المترابطة فيما بينها. فمثلاً: نحن نقول: إن مصادر أحكامنا هي الأدلة الأربعة، ولكنّنا لا نعثر في علم الأصول على بحثٍ تفصيلي بشأن القرآن الكريم بوصفه واحداً من هذه الأدلّة الأربعة! حيث لا يُبحث في علم الأصول إلاّ عن حجّية الظواهر فقط، والدليل الآخر هو السنّة، ولا يُبحَث فيه عادة إلاّ عن خبر الواحد. من هنا لا يُبحث عن دليل العقل بالتفصيل.

إن الحصّة الأكبر من البحث في علم الأصول هي من نصيب مباحث الألفاظ، وإن الأبحاث العقلية تكمن في الغالب في صُلب هذه المباحث.

مكارم الشيرازي: هذا، وإن مباحث الألفاظ قد اختلطت بالمباحث العقلية. وبطبيعة الحال نحن بصدد التأسيس لمنهج في مباحث الأصول، يبدأ بكتاب الله بوصفه المصدر الأول لاستنباط الأحكام الشرعية. وعلى هذا الأساس يجب أن يشتمل بحث الأصول على مقدّمات تتناول مباحث الألفاظ في هامشها؛ ليتمّ البحث بعد ذلك عن اللوازم العقلية في المباحث العقلية، والانتقال بعد ذلك إلى الاهتمام بالمسائل الجديدة التي كان يجب أن تذكر في علم الأصول، ولكنها لم تُذكر.

هناك الكثير من القواعد المستعملة في الفقه، دون أن يكون لها من أثر في علم الأصول، وفي المقابل هناك مسائل في الأصول لا نرى لها حضوراً في علم الفقه.

إذن لا بُدَّ من إضافة المسائل التي تمسّ الحاجة إليها في كلٍّ من علم الأصول والفقه، والعمل على فصل دائرة القواعد الفقهية عن دائرة المسائل الأصولية. وهذا ما نعمل عليه حالياً.

من المهمّ جدّاً أن يبادر شخص، ويضطلع بهذه العملية.

مكارم الشيرازي: قد لا يتأتّى لأحد أن يقوم بهذا العمل على نحوٍ كامل،

ولكن الهامّ في البين هو التأسيس له، وبذلك سيكون بإمكان الآخرين البناء عليه وتكميله. لقد دلف السيد هبة الدين الشهرستاني ـ صاحب كتاب «الهيئة والإسلام» ـ ذات مرّة إلى قم المقدّسة، وحلّ ضيفاً على العتبة المقدّسة، فذهبت برفقة بعض الأشخاص لرؤيته. وبعد أن استقرّ بنا المقام أشكلت على كتابه قائلاً: لقد أقمتم كتابكم على أساس الفرضيات المعاصرة، وعليه فإنْ حدث تغيُّر في هذه الفرضيات ستنهار منظومة المسائل التي ذكرتموها في كتابكم برمّتها، فقام سماحته واقفاً، وقال: إن واجبنا في هذا العصر هو الإجابة عن الإشكالات الراهنة المثارة حول هذه الآيات، وقد تقول الأجيال القادمة: «إن هبة الدين قد أخطأ في كتابة هذه المسائل، ولكنّ هذا لن يمنعني من القيام بواجبي الذي تفرضه عليَّ اللحظة الراهنة». ولذلك علينا نحن أيضاً القيام بواجبنا الذي يمليه علينا واقعنا الراهن تجاه المسائل الإسلامية، وقد تقول الأجيال القادمة بأننا قد أخطأنا. إن فقهنا الراهن يشهد تحوُّلاً. وهناك ظاهرةٌ خطيرة نشهدها على بعض الأشخاص من المتأثّرين بالغرب أو النظرة السطحية والعامّية للأمور وما إلى ذلك، حيث نجدهم يذهبون إلى الاعتقاد بأن الفقه الراهن يتعلّق بفترةٍ خاصّة ـ تعود إلى صدر الإسلام ـ، ولذلك علينا أن نحدث تغييرات جذرية في هذا الفقه، ولكنهم حيث يخجلون من فعل ذلك، أو لأن البيئة التي يعيشون فيها لا ترتضي فكرة أن يرتبط هذا الفقه بحقبة زمنية خاصّة تجرِّده من صفة البقاء والخلود، فإنهم يذكرون هذا الأمر تحت غطاء القراءة والتحوُّل والأفكار والآراء الجديدة، ولكنّهم في واقع الأمر يؤمنون بأن هذا الفقه لا يصلح لهذا العصر، وإنما هو خاصّ بفترةٍ محدَّدة. إن التحوّل في الفقه بهذا الشكل خطيرٌ للغاية؛ حيث إنه يسوق الفقه نحو العُرْفية؛ لأن هذا يعني أنه يجب علينا التنصُّل والتخلي عن هذا الفقه، ويفرض علينا أن نتبع مجالس التقنين في البلاد، والتي يديرها علماء الاقتصاد والاجتماع، وتستهوي المفكّرين في مجال حقوق الإنسان، ونجعل ما يخرجون به من قرارات وقوانين هي المبنى والأساس، ونعمل على تقديمها إلى الناس بوصفها هي الفقه الإسلامي. ولن تكون نتيجة ذلك غير تحوّل الفقه إلى منظومةٍ عرفية، وهذا يعني التخلّي عن الفقه بشكلٍ كامل. وهذا خطر يتحتّم علينا أن نلتفت إليه، ونحذِّر منه؛

لأن هذه القراءة الجديدة للدين هي ذات التفسير بالرأي. فهؤلاء قد أخذوا آراءهم بنظر الاعتبار، وبدأوا يمارسون عملية التحليل على أساسها، وبدلاً من أن يتتلمذوا على القرآن يُصبحون أساتذته، وبدلاً من أن يسيروا خلف القرآن يجعلون القرآن وراءهم، وبذلك يكونون مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللهِ وَرَسُولِهِ**﴾ (الحجرات: ١). وعليه يجب الحذر من هذا النوع من التحوّل؛ لأنه يقضي في الحقيقة على أصالة الفقه تماماً؛ لأن هؤلاء يقولون: إن عصر الفقه الإسلامي قد انتهى.

الأمر الآخر الذي يجب الالتفات إليه هو أن علينا في هذا التحوّل الفقهي أن لا نستند إلى العناوين الثانوية أكثر من الحدّ المطلوب؛ لأن العناوين الثانوية ذات صفة استثنائية، وإذا تمّ التعويل عليها بشكل يفوق الحدّ فسيعني ذلك اعترافاً ضمنياً بأن الفقه الإسلامي لا صلة له بعالمنا المعاصر؛ وذلك لأننا سنكون على الدوام بحاجة إلى حالة الاضطرار والطوارئ.

ولتوضيح المسألة أكثر أذكر مثالاً سياسياً؛ وآخر طبيّاً.

إن الإنسان لا يحتاج إلى التغذية بواسطة حُقَن (السيروم) إلاّ لفترةٍ خاصة ومحدودة، فإذا قضى حياته كلّها يتغذى بواسطة هذه الحقن لا يكون في الحقيقة حيّاً، وإنما هو ميّت يتنفّس.

والمثال الآخر هو حالة الطوارئ التي يتمّ الإعلان عنها من قبل الحكومات في بعض الحالات الخاصّة. وهو أمرٌ طبيعي عند حدوث الأزمات. ومن الممكن أن تستمرّ ليومٍ واحد أو يومين أو أسبوع أو شهر أو شهرين في الحدّ الأقصى، وأما إذا استمرّت إدارة البلد في ظلّ قانون الطوارئ على مدى سنوات طويلة فسوف يكون البلد بحكم ذلك الميت الذي يتنفّس.

وهذا هو حال الأحكام والعناوين الثانوية في الشريعة، فهي بحكم قانون الطوارئ أو حُقَن السيروم. ولذلك علينا أن لا نعتمد على الأحكام والعناوين الثانوية دائماً. وإذا تمّ التدقيق بشكلٍ كامل سندرك أن بإمكاننا حلّ الكثير من المشاكل بالعناوين الأولية. وإننا نحتاج في ذلك ـ بطبيعة الحال ـ إلى الشجاعة في الفتوى. فقد شهدنا لسنوات طويلة حالات ذبح الأضاحي ـ في الحجّ ـ، ودفنها أو حرقها بعد ذلك،

ولم يكن لأحدٍ أن يتجرّأ ويقول: عندنا دستورٌ قرآني في هذا الخصوص يقول: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ (الحجّ: ٣٦). وقد ورد هذا الحكم مقروناً بـ «فاء» التفريع، بمعنى أن هذا الذبح يجب ليتفرَّع عنه كذا وكذا، ولكنّنا لا نشهد سوى عملية الذبح، دون أن يكون هناك إطعامٌ للقانع والمعترّ، وإنما تكون الأضاحي بعد ذلك طعاماً للتراب، أو حطباً للنار! مع أن الآية ـ كما هو واضحٌ ـ لا تحتوي على إطلاق في هذا الشأن. وبطبيعة الحال علينا أن نكون حذرين؛ إذ قد تكون بعض الإطلاقات منصرفة إلى موارد خاصة. وعليه لا بُدَّ من العمل على اتخاذ إجراءات تضمن الحفاظ على هذه الكميات الهائلة من اللحوم، وإيصالها إلى أماكن الحاجة، أو العمل على ذبحها في أمكنةٍ أخرى، وعدم الإصرار على ذبحها في مكة المكرَّمة. ألا يقوم المحصور بذبح أضحيته حيثما كان؟ وذلك لأنه لا يستطيع. كذلك يمكن لنا أن نذبح الأضاحي في بلداننا؛ إذ لا يجب علينا أن نجعل من عالمنا عالماً موبوءاً أو ملعوناً. إن عدد الحجيج يزيد على المليون نسمة، وكلّ هذه الأعداد تضحّي، ليغدو مصير هذا العدد الكبير من الأضاحي ـ التي تشكّل ثروة كبيرة ـ بعد ذبحها هو تلويث البيئة، ويُصار إلى دفنها أو حرقها.

مثالٌ آخر: كان الحديث يدور لسنوات متمادية على الإبقاء على المهر كما هو؛ وذلك لأن الدين يسدَّد على هذا الشكل أيضاً، حتّى واجهنا بعد ذلك مشكلة في هذا الشأن. ففي المرّة الأولى جاءنا شخصٌ وسألنا قائلاً: لقد استخدمنا عامل بناء قبل ثلاثين سنة، وعمل لنا شهراً كاملاً بأجرٍ يومي قدره ١٠ دنانير، فإذا ضربناها بثلاثين، كان مجموع ما يستحقّه علينا ٣٠٠ دينار، فهل تبرأ ذمّتنا إذا سدَّدنا له اليوم هذا المقدار من النقود؟ أو السيدة التي كان مهرها قبل ستّين سنة ٥٠ ديناراً، هل يكفي اليوم أن ندفع لها هذا المبلغ؟ هذا في حين أننا نخجل في الوقت الراهن من التصدُّق بهذا المبلغ على الفقير! ولذلك كانت فتوانا بهذا الشأن تقوم على ضرورة أخذ التضخُّم المالي طوال هذا الفترة بنظر الاعتبار.

إن هذه الموارد تدخل في التحوّل الذي يجب أن نعمل عليه بالنسبة إلى الفقه، ولكنّه يحتاج إلى بعض الشجاعة من الفقيه، وأن لا يخشى التعرُّض للسخرية من قبل

الآخرين، كما حصل ذلك بالنسبة إلى فتوانا بشأن الأضاحي، حيث أثار بعض الأشخاص صخباً لا أوّل له ولا تالي، لينتهي المطاف بهم بعد ذلك ـ عمليّاً ـ إلى ذات النتيجة التي توصَّلنا لها.

أو بشأن استحباب العمرة، حيث توصّلنا أخيراً إلى نتيجة مفادها أن هذه العمرة المستحبّة مقرونة بإذلال الشيعة. وهنا يتعين على الفقيه أن يتحلّى بالشجاعة، ويفتي بأنه إذا لم يتمّ إصلاح وضع هذه العمرة فإننا سوف نفتي بتحريمها. فما الذي يضطرنا إلى دفع المليارات؛ ليتمّ في المقابل إذلالنا؟! هناك إطلاقٌ في أدلة الاستحباب، ولكن هل تشمل الإطلاقات هذا المورد أيضاً أم لا؟ ولذلك علينا أن نتحلّى بالشجاعة في العمل بقواعدنا. لدينا قواعد، ولسنا بحاجةٍ إلى شيء جديد. والذي نحتاج إليه هو الشجاعة، لا غير.

إذن نحن نعتقد أن التحوُّل في الفقه يحتاج إلى إعادة نظر في الأدلّة؛ وشيء من الشجاعة في إبراز الفتوى، ولكنْ مع الحفاظ على الأطر وأصالة الفقه الجواهري. والأمر الهامّ الذي صادفته في الفقه، والذي يمثّل منفذاً تعبّدياً، هو أن الكثير من فتاوى كبار الفقهاء المتقدّمين تقوم على أساس الاحتياط؛ وذلك لأنهم يغلّبون كفة الأحوط في فتاواهم. هذا في حين أن الأدلة ترمي إلى الناحية الأخرى؛ فإن أولئك العظام كانوا يعملون بالاحتياط، وكان الاحتياط مقبولاً في حينها، ولكنْ على كلّ حال ليست هذه هي موارد الفتوى، بل هي مجرَّد احتياطات. والمثال الكامل على ذلك نجده عند الشيخ الطوسي، حيث يعتبر الاحتياط في كتاب «الخلاف» جزءاً من المرجِّحات، ومن ذلك قوله أحياناً: «لأنه يوافق الاحتياط»، على ما يرى في الكثير من مواطن كتاب «الخلاف». ولذلك عندما التفتنا إلى هذا النوع من الموارد ـ في مقابل بعض الشهرات أو بعض الدعاوى المغلفة بصيغة الإجماع ـ يمكن أن نواجه الأمر بشجاعة أكبر، ولكنْ مع التزام جانب الدقّة والتحقيق. وعليه نعيد القول بأن الفقه يحتاج إلى تحوُّل، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأصول، ولا سيَّما في ما يتعلَّق بالمسائل المستحدثة؛ إذ تحتاج إلى تدقيق وتفكير جديد، وهو ما نستطيع القيام به إلى حدٍّ ما، وتسليمه إلى الأجيال القادمة.

حول تطوير علم أصول الفقه ـــ

✿ في ما يتعلق بالتحوُّل أشرتم إلى ضرورة أن يكون لدينا تنسيق جديد للأصول، وأن نعمل على تنقيح بعض العناوين الرئيسة في مباحث الأصول. ولكن ألا يبدو أن هناك بعض الثغرات في الأصول؟ بمعنى أنه يجب التنقيح تارةً، والتخصيص تارةً أخرى، كما يجب النظر في بعض المباحث التي هي مجرّد مسائل علمية بحتة، ولا يوجد لها أيّ تطبيق في الفقه، فعلينا لذلك أن نعمل على إخراجها من الأصول، أو أن الكثير من المباحث المطروحة في الأصول هي في الحقيقة ليست من الأصول في شيء، من قبيل: المباحث الكلامية واللفظية والأدبية والفلسفية، التي تسلّلت إلى الأصول مؤخّراً. ولكنْ ألا يبدو في المقابل من وجهة نظركم أننا بحاجة إلى مباحث وقواعد يجب إضافتها إلى أصول الفقه؟ وبعبارةٍ أخرى: هل هناك ثغرات في الأصول أم لا؟

✿ مكارم الشيرازي: أرى أننا نواجه هذه الثغرات في أصول الفقه، كما هو الحال بالنسبة إلى المباحث المتعلّقة بالدليل العقلي، حيث شغلت حيِّزاً واسعاً، في حين أنه لا موقع للدليل العقلي في أصولنا، وعليه لا بُدَّ من ذكر دليل العقل وأقسامه.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى العناوين الثانوية؛ لأن العناوين الثانوية مسألة أصولية. ولا بُدَّ من بحث ما هي نسبة العناوين الثانوية إلى العناوين الأولية؟ وهل هي حاكمة عليها؟ وما هي الموارد التي تشملها هذه العناوين الثانوية؟ وهذه مسألة أصولية أيضاً. ولكنْ حيث يتم اليوم طرح المسائل المستحدثة فقد عمدنا إلى طرح العناوين الثانوية في المسائل المستحدثة، في حين أنها جزء من المسائل الأصولية، ولكنْ ما هي حدود دائرتها الشمولية؟

أو بحث مقاصد الشريعة، وما هو مقدار اعتباره؟

وكذلك الأمر بالنسبة إلى مباحث من قبيل: علل الشرائع، وتنقيح المناط، وإلغاء الخصوصية.

وعليه لا بُدَّ من ذكر أمثال هذه الأمور وبحثها في الأصول.

وعليه لا شَكَّ في وجود ثغرات في علم الأصول، كما هو الحال في رداءة تنسيقه.

وإن رداءة هذا التنسيق ينعكس بدوره على فهم مسائله أيضاً. فلو أن الأصولي علم أن مسائل من قبيل: اجتماع الضدّين، واجتماع الأمر والنهي، أو مسألة الترتُّب، أو مسألة الضدّ، هي من المستلزمات العقلية، وليست من المسائل اللفظية، لما استدلّ بالأدلة اللفظية أبداً؛ إذ قد عمد البعض في هذه المسائل إلى الاستدلال بالأدلة اللفظية، في حين يجب بحث هذه الموارد في المسائل العقلية، لا في المسائل اللفظية.

❁ كما تعلمون فإن صاحب كتاب «الوافية» هو أوّل مَنْ قسّم مباحث الأصول إلى قسمين: القسم العقلي؛ والقسم النقلي. ثمّ جاء الشيخ بعده ليضع مبنى آخر لتقسيم مباحث الأصول. وبعبارةٍ أوضح: لقد عمد الشيخ إلى تقسيم مباحث الأصول على أساس معرفي. بَيْدَ أن السؤال هنا: لماذا لم يتمّ قبول هذا المسار من قبل كبار العلماء؟ كيف حدث أن لم يتمّ القبول بالمسار الذي رسمه صاحب «الوافية» أيضاً؛ فإنه كان شخصية مرموقة في عصره، وكان الآخرون ينظرون إلى آرائه بإعجاب، على الرغم من قلّة مؤلّفاته، وكتاب «الوافية» رغم صغره، إلاّ أنه للإنصاف دقيق وجامع؟ وبطبيعة الحال فإنّ أشخاصاً من أمثال: الشهيد الصدر والشيخ المظفّر كان لهما رؤيةٌ جديدة في ما يتعلق بهذه الزاوية.

✿ **مكارم الشيرازي:** لقد كان كبار علماء الأصول يولون الأهمِّية الأكبر للمفردات. فعلى سبيل المثال: إنهم كانوا يعملون على تنقيح الاستصحاب بشكلٍ جيد. ولكن أين تكمن مكانة هذا الاستصحاب؟

أو أنهم كانوا يبحثون بشأن خبر الواحد من جميع الزوايا. ولكنْ أين هو مكمن تطبيقات خبر الواحد ومكانته؟

وهذا الأمر لم يأخذ قسطه من الاهتمام.

❁ كما يقول المعاصرون: إن للعلم خصيصة تنظيمية، وإن الترتيب يعتبر من خصائص العلم. وعليه عندما تنتظم مجموعة من المعلومات ستكوّن لنا علماً ومجالاً معرفياً.

✿ **مكارم الشيرازي:** أجل؛ لأن المسائل الأصولية قد ظهرت واحدة بعد أخرى. وبعبارةٍ أخرى: لقد انتبه الأصوليون مرّة إلى خبر الواحد، وفي يوم آخر التفتوا إلى

مسألة الضدّ، وهكذا تطوَّرت الأمور حتّى اجتمعت هذه المسائل لتنتظم في علم الأصول.

❁ في المجموع كان المسار إيجابياً، ولكننا لا نعلم لماذا لم يتمّ تطهير هذا المسار؟ وكما تعلمون فقد كان الشيخ المفيد هو أوّل مَنْ طرح هذا الموضوع في الحدود التي يمكن للعقل فيها أن يفهم النقل. والمعروف من صاحب كتاب «السرائر» أنه منح العقل مكانةً مستقلة، ولكنه وضع تلك المكانة في طول النقل، وقال: لا يمكن الرجوع إلى العقل إلاّ بعد غياب الكتاب والسنّة. ثمّ تلاه أشخاصٌ مثل: الشهيد في القواعد، حيث أدخل في الأصول مسائل من قبيل: الاجتماع والضدّ وما إليهما؛ لتتّسع دائرة المباحث العقلية بالتدريج، ولكنها لم تكن منسجمة أو منضبطة أو مرتّبة. ولذلك لا نستطيع تحديد النسبة المئوية الدقيقة لمباحث أصولنا العقلية، وما هي النسبة المئوية لما هو غير عقلي منها؟

وفي الختام أتمنّى أن نستفيد من نصائحكم في ما يتعلّق بمجال العلوم القرآنية والتفسير، وتوسيع رقعة هذه الأبحاث في الحوزة العلمية؛ إذ نرى أن مبادرتكم إلى إقامة مركز تفسير وعلوم القرآن تستحقّ التقدير، حيث قدّم هذا المركز الكثير من الخدمات الجليلة للحوزة العلمية. فهل هناك ما تضيفونه من النصائح للحوزة العلمية والفضلاء والمؤسسات العلمية والدراسات القرآنية، فننتفع بها؟

✿ مكارم الشيرازي: لقد عانى التفسير من التهميش في الحوزة العلمية لفترات طويلة، ولكننا لحُسْن الحظ بدأنا نشهد له مؤخَّراً عودة تدريجية؛ ليأخذ مكانته في صلب الحوزة العلمية. ولذلك لا بُدَّ من العمل بجدِّية على التفسير الموضوعي والترتيبي وأمثالهما.

ومن الأمور الملفتة والغريبة أنني عندما أقرأ القرآن أصادف آيات تصلح أن تكون دليلاً متيناً على بعض الأحكام الفقهية، بَيْدَ أنه لم يتمّ الاستدلال بها.

ففي ما يتعلّق بالمفسِد في الأرض لم يتمّ البحث في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً**﴾ (المائدة: ٣٣)، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الآيات الأخيرة من سورة الأحزاب: ﴿**لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ**

وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لاَ يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلاَّ قَلِيلاً ◆ مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً﴾ (الأحزاب: ٦٠ ـ ٦١)، حيث يمكن أن تشكِّل دليلاً جيداً لبيان حكم المفسِد، ودائرتها أوسع من دائرة الآية الأولى، وهناك الكثير من نظائر هذه الآيات.

❁ هل تتّفق مع القول بتحديد آيات الأحكام بـ ٥٠٠ آية، وأنه بحذف المتكرِّر منها لا يبقى عندنا منها سوى ١٥٠ آية؟

✿ مكارم الشيرازي: كلا، هذا الكلام غير صحيح.

❁ عندما كانوا يعملون على تدوين المعجم الفقهي، تحت إشراف السيد الكلبايكاني، ذهبتُ لتفقُّد مسار العمل هناك، فقيل لي: إن مجموع الآيات التي تمّ استخراجها من الكتب الفقهية التي اعتمد عليها الفقهاء في استدلالهم قد بلغت ١٢٠٠ آية. ومع ذلك أرى أن هذا العدد لا يمكن أن يكون كاملاً. ولذلك أقترح أن يتمّ التصدّي لمشروعٍ يهدف إلى تحقيق هذه الغاية، ويتمّ تأليف موسوعة تشمل جميع آيات الأحكام، تحت إشرافكم.

✿ مكارم الشيرازي: لقد تمّ البدء بهذا العمل بالفعل.

❁ يجب في هذا المشروع تبويب وتصنيف جميع الآيات التي تدلّ بالدلالات الثلاثة، وبمختلف الأشكال، والقيام بمشروع جديد في هذا الشأن. ربما كان هذا التعبير ينطوي على شيءٍ من إساءة الأدب، ولكنْ علينا القول: إن الاجتهاد والأعمال العلمية عندنا أصبحت هي الأخرى تقليدية أيضاً، بمعنى أن المتقدِّمين قاموا ببحث بعض المسائل وصنَّفوا فيها، ثم أخذ المتأخِّرون باجترار ما قام به الأوّلون، وها نحن اليوم نشهد اجتراراً للأعمال السابقة، ولا تتعدّاها.

✿ مكارم الشيرازي: يجب القول: إن البعض طلب منّا المساعدة في القيام بمثل هذا المشروع. وبطبيعة الحال فإن هؤلاء من الأفراد الذين يتمتّعون بالكفاءة في هذا المجال. وعلى الرغم من مشاغلي التي لا تسمح لي بالقيام بأيّ نشاط آخر فقد استجبتُ لطلبهم. وسوف يتمّ إصدار مجموعة آيات الأحكام المقارنة بشكلٍ كامل، إنْ شاء الله تعالى.

الأمر الآخر الذي يجب عليَّ قوله هو أن ابتعادنا عن القرآن دفع بالبعض منا أحياناً إلى ذكر الآيات في كتبنا العلمية من باب الخطأ، حيث يتمّ الاستدلال بها للوصول إلى نتائج علميّة.

ومن ذلك ـ مثلاً ـ: قوله تعالى: ﴿...فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا...﴾ (النساء: ٤٣)، حيث فهم منها البعض الشرطية، في حين أن الآية لا تقول: «فإنْ لم تجدوا ماءً؛ وإنما قالت: «فلم تجدوا ماءً»، ومع ذلك فهم البعض الشرطية منها، ونقل ذلك في المناهج الدراسية، مستفيداً من مفهومها. وبعبارةٍ أخرى: استفاد الشرطية من مفهوم «إنْ» الشرطية، مع أن الآية لا تشتمل على شيءٍ من ذلك أبداً. أسأل الله أن يوفِّقكم في أعمالكم.

❁ لقد استفدنا كثيراً. وسوف ندعو لكم، ونرجو منكم الدعاء لنا في المقابل، ونسألكم عدم حرماننا من نصائحكم القيِّمة.

✿ مكارم الشيرازي: أنتم موفَّقون بحمد الله، وأسأل الله أن يزيد من توفيقاتكم.

العلاّمة معرفت وحجِّية خبر الواحد في التفسير

السيد محمد علي أيازي(*)
ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

المقدّمة

لا شَكَّ في أن العترة جاءت بوصفها عِدْلاً للقرآن الكريم في حديث الثقلين المتواتر. كما أن العترة هي المصدر الأول لتفسير القرآن وفهمه، وإرجاع متشابهاته إلى محكماته، ومخصّصاته إلى عموماته، ومفصّلاته إلى مجملاته. ومع أن النبي قد تكفل بمسؤولية تبيين الكتاب ـ بصريح القرآن ـ، لا تفسيره فحَسْب[1]، فقد شجَّع أصحابه وأهل بيته على فهم القرآن واستنباط الأمور منه؛ ليكونوا بذلك أسوة للأجيال القادمة.

إن من بين الأبحاث المطروحة في مجال التفسير الاستفادة من أخبار الآحاد في تفسير القرآن الكريم. وعلى الرغم من اتفاق كلمة علماء الإسلام في ما يتعلّق بحجِّية السنّة ومقامها الشامخ، إلاّ أنهم قد اختلفوا في سعة دائرة السنّة في مقام التفسير. ويعود هذا الاختلاف إلى اختلافهم في تحليل آياتٍ، مثل: قوله تعالى: ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (النحل: ٤٤).

وإن الروايات المأثورة في مقام بيان منزلة أهل البيت، وأسلوب الجمع بينها، قد أدّى بالبعض إلى القول بأن الفهم الصحيح للقرآن إنما يكون في إطار الروايات.

(*) أستاذٌ في الحوزة والجامعة، وأحد أبرز الباحثين القرآنيّين. لديه أكثر من ثلاثين كتاباً في الدراسات القرآنيّة وغيرها. وكانت له مساهماتٌ جادّة في موضوعات قرآنيّة وإشكاليّة. من رموز الفكر التجديدي في إيران.

وحيث لم تُرْوَ جميع هذه الروايات من الطرق المعتبرة والمتواترة، وإن جلّها من أخبار الآحاد، فقد تمّ السعي ـ خلال التوسُّع في الاعتماد على هذه الروايات ـ إلى التغلّب على هذه المشكلة، وذلك من خلال القول: إن هذه الأخبار وإنْ كانت ظنية إلاّ أنها تتمتع بالكاشفية، وعليه قد نلتمس فيها طريقاً للحلّ، من خلال القول بحجّيتها واعتبارها.

وتأتي أهمّية دراسة موقع وحجّية خبر الواحد في التفسير من حيث تحديد ما إذا كان بالإمكان الاستناد إلى خبر الواحد لفهم ما يمكن فهمه من الآية، أو الوصول إلى نكتة مذكورة في الحديث ولم تدلّ عليها القرائن الأدبية والسياق والشواهد القرآنية وغير القرآنية المورثة للاطمئنان، بحيث لولا تلك الرواية لما أمكن الحصول على أيّ دليل أو شاهد آخر لفهم تلك الآية.

وقد حدث الكثير من الخلط في هذا الموضوع، ولم يتمّ تنقيح المسألة بشكلٍ جيد. فقد تحدث البعض بالموافقة على موضوع، في حين أن ذلك الموضوع لم يكن هو محطّ أنظار المخالفين، ولم يتردّد أحدٌ في توظيف الروايات التفسيرية في تلك الموارد. كما تحدّث البعض بالمخالفة لموضوع، في حين أنه لم يكن موضوعاً للموافقين. فما هو الحلّ؟

الحلّ يكمن في توضيح نقطة البحث، وتنقيح المباني؛ لكي نعلم ما هو الموضوع الذي تتمّ الموافقة عليه؟ أو ما هو الموضوع الذي نختلف بشأنه؟

وعليه فإن الهدف من كتابة هذا المقال هو بيان نظريات الموافقين والمخالفين لحجّية الروايات التفسيرية في مساحة معيّنة. إن هذا المقال ليس في مقام التشكيك بمنزلة وشأن السنّة بالقياس إلى القرآن، أو إنكار توظيف الروايات في معرفة هذا الكتاب(٢).

منزلة الرواية التفسيرية ـــ

هناك في هذا الشأن بعض الأمور الجديرة بالذكر قبل الدخول في صلب البحث، ويمكن بيانها على النحو التالي:

الأمر الأول: لا شَكَّ في أن أخبار الآحاد المذكورة في الكتب التفسيرية تخضع

للكثير من التقسيمات، ولها من الناحية النظرية العديد من المراتب والدرجات، فهي لذلك بحاجةٍ إلى معيار يحدّد المعنى الذي ترمي إليه، وهل هي ناظرة إلى بيان إحدى قرائن الكلام؟ وهل إيضاح الحديث يرشدنا إلى القرينة الظاهرة أو المستترة في الكلام أم لا؟ وما هي حدود هذه الأحاديث؟ وما هي دائرة الأحاديث المستندة إلى ذاتها، ولا توافقها دلالة المتن أيضاً؟

الأمر الثاني: الذين يتحدَّثون عن مكانة السنّة في التفسير، ما هو مدى استنادهم إلى الواقعيات الروائية؟ هل بحثوا في جميع الآيات، البالغ عددها ٦٢٣٦ آية تفسيرية، وأحاطوا بجميع المسائل المتعلقة بها، ولا سيَّما منهم الذين يصرّون على فهم القرآن من طريق السنّة، ولا يرَوْن طريقاً آخر غير السنّة لفهم القرآن؟ وما الذي يقولونه بشأن الآيات التي لم يبلغنا تفسير بشأنها؟

الأمر الثالث: لا شَكَّ في أن هناك الكثير من الآيات التي لم ترد بشأنها رواية في تفسيرها. وإن التي وردت فيها روايات لم تكن بأجمعها في تفسير وبيان وإيضاح الآية، وإنما هي واردة بشأن تأويلها وبيان معناها الباطني. وإن بعضها الآخر بصدد بيان المصداق أو المصداق الأتمّ. وإن الذي ذكر منها في بيان وتوضيح الآية ليس من سنخ بيان المعاني، وإنما هو إشارةٌ إلى الاحتمالات. وعليه لا بُدَّ من تحديد الموقف تجاه هذه الآيات. والأمر هنا لا يعدو إحدى حالتين؛ فإمّا أن يُقال: إن الآيات التي لم ترد في تفسيرها رواية يجب التخلّي عنها، وترك فهمها لعددٍ خاصّ من الأشخاص؛ أو يقال: إذا لم ترد رواية في تفسيرها أمكن التوجّه إليها مباشرةً؛ بغية التوصّل إلى فهمها وتفسيرها.

الأمر الرابع: إن التفسير الروائي إنما يكون هاماً عندما يغطي جميع المعنى، ولا يترك موضعاً للمعاني الأخرى؛ إذ في غير هذه الحالة عندما تتحدّث الرواية عن تفسير الآية لا يعني ذلك أن يكون ذلك المعنى الذي تتحدَّث عنه الرواية هو المعنى الحصري للآية، بحيث لا يكون بمستطاع الآخرين أن يتوصّلوا بأدواتهم الخاصة إلى معانٍ أخرى للآية، وفي هذه الفرضية يكون فهم الكلام في الحقيقة مستنداً إلى القرآن الكريم نفسه، ولن تكون الرواية سوى شاهد ومؤيِّد للآية، وكأن الرواية في

مثل هذه الحالة تنطوي على ناحية تعليمية، لا غير.

الأمر الخامس: في ما يتعلق بالتفسير وبيان المعنى هناك عدّة فرضيات يمكن تصوّرها، وذلك بأن يقال: عندما يُفسِّر المعصوم آية، ونفهم بدورنا ذات المعنى من الكلام بأنفسنا، وإنْ كان فهمنا يلي بيان المعصوم ـ أو مع شيءٍ من الصعوبة ـ، فحيث يكون تفسير المعصوم قائماً على أساس القواعد اللغوية وأصول التحاور لا يكون هناك نزاعٌ في البين.

أما المجموعة الأخرى من الروايات فهي تلك التي تنظر إلى شرح وتوضيح الآية، وتعمل على بيان مفهوم يدخل في مجال التفسير، ولكنّه لا يُفْهَم من الآية، ولا تكون هناك قرينةٌ على صحّته، وإنما يجب القبول به ـ على فرض صحّته ـ من باب التعبُّد الروائي. وفي هذه الحالة رغم كون جميع هذه الروايات ناظرةً إلى القرآن بوصفها روايات تفسيرية، إلاّ أنها من حيث الحجِّية لا تكون على وتيرةٍ واحدة. وإن الذين تحدّثوا عن حجِّية خبر الواحد قد تمسّكوا بأدلة تستوعب جميع هذه الموارد، في حين أنها من حيث الحكم ليست على وتيرةٍ واحدة.

الأمر السادس: إن الذي يزيد الكلام وضوحاً هو موقع الذين يستفيدون من خبر الواحد. وهذا يعدّ من الأبحاث التحقيقية الهامشية بشأن الاستناد إلى خبر الواحد في التفسير. ومن هنا فإنه يشمل حتّى أولئك الذين يستندون إلى الفهم الذاتي للقرآن، من أمثال: العلامة الطباطبائي، حيث قدّم رؤيةً مغايرة عن تلك التي قدّمها الآخرون في هذا الشأن؛ إذ يقول: لا يكفي لفهم وتفسير القرآن مجرّد التفصيل وبيان مراتب التأويل وذكر الحقائق فقط، فإن هذا الكتاب في حدّ ذاته نور ومبيِّن وتبيان، وإلاّ لما كانت هناك من فائدةٍ لدعوة الناس إلى التفكُّر والتدبُّر في آياته، ولما قال الله تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢). وهذا يعني أن بإمكانهم أن يدركوا عدم وجود الاختلاف فيه، وهذا الفهم يستند إلى ذات القرآن، وليس اعتماداً على الروايات.

وعلى هذا المبنى يتمّ عرض الروايات على القرآن، فلو لم يكن القرآن قابلاً للفهم لما كان هناك للدعوة إلى عرض الروايات على القرآن محلٌّ من الإعراب. كما

يمكن التشكيك عندها في فصاحة وبلاغة هذا الكتاب، مع افتراض عدم إمكان فهمه؛ إذ إن الفصاحة والبلاغة من بين وجوه إعجاز القرآن، فإذا احتجنا في فهمه إلى شيءٍ آخر لم يَعُدْ هذا الكلام فصيحاً وبليغاً"[٣].

وعليه إذا دار الكلام بشأن الروايات التفسيرية يكون الكلام ناظراً إلى جميع فرضيات المسألة واحتمالاتها، سواء أكان الشخص من القائلين بأننا نحتاج إلى غير القرآن في تفسيره أم كان من القائلين بإمكان فهم القرآن دون الرجوع إلى الروايات وفهمها. فليس الأمر بأن يكون المراد نظرية خاصة بعينها.

الأمر السابع: إن حجِّية خبر الواحد في التفسير إنما تحتاج إلى بحثٍ مستقلّ فيما إذا لم يكن الخبر متعارضاً مع الكتاب؛ وأما إذ كان معارضاً للقرآن سيتمّ تجاهله من البداية. وهكذا الأمر فيما لو كان مضمون الخبر لا يبيِّن واحداً من المعاني المحتملة في الآية على غير الحصر، حيث سيكون هناك متَّسع للبحث في إمكان الاستناد إلى مثل هذا الخبر الواحد في التفسير أم لا.

الأمر الثامن: إن خبر الواحد إنما يكون مورداً للبحث إذا كان موثوق الصدور. وبعبارةٍ أخرى: إن الخبر ـ مضافاً إلى وثاقة الرواة ـ يجب أن يكون بنفسه موثوقاً أيضاً، بمعنى أن يشتمل متن الرواية على شاهد يشهد على صحته، رغم كون الخبر ظنياً. وعليه إذا كان الخبر معلوم الكذب، أو اشتملت سلسلة سنده على ضعاف، فإنه لا كلام في تركه، حتّى من وجهة نظر القائلين بحجِّية خبر الواحد.

الأمر التاسع: هناك إرادتان في دلالة اللفظ على المعنى، وهما: الإرادة الاستعمالية؛ والإرادة الجديّة. وفي ما يتعلّق بالنسبة بين القرآن والروايات ـ ولا سيَّما في باب عرض الروايات على الكتاب ـ يقال: إن الروايات إنما تكون حجّة إذا لم تخالف الكتاب. بَيْدَ أن عدم المخالفة هذه على أنحاء؛ فالمخالفة إنما تضرّ بحجِّية الروايات إذا كانت مخالفة للإرادة الجدّية، من هنا إذا كان الخبر من قبيل: التخصيص، بمعنى إذا كان خبر الواحد مخصِّصاً للآية، أو مقيِّداً لها، أو كانت النسبة بين الآية والخبر نسبة العموم والخصوص من وجه، كان الخبر خارجاً عن موضوع المخالفة.

وكذلك إذا كان معنى الرواية بحيث تكون الآية ساكتة عنه، أو إذا كانت

دلالة الرواية من قبيل: الاستناد إلى أصالة الحلّ، أو أصالة الصحّة، أو عمومات من هذا القبيل، فإن الروايات في جميع هذه الموارد، حتّى إذا كانت من قبيل: آيات الأحكام، فإنها تحتاج إلى بحثٍ مستقلّ؛ لنصل إلى الجواب عن السؤال القائل: هل يمكن تخصيص أو تقييد الآية بخبر الواحد أم لا؟

الأمر العاشر: إن هذه المسألة تشترك في الأصل مع بحث حجّية قول اللغوي أو المؤرّخ، وخبر الواحد في العقائد؛ لأنها تندرج بأجمعها في دائرة التعبُّد بكلامهم. ومن هنا فإنها في الموارد المذكورة تحظى باستدلالٍ مشترك.

حتّى هذه اللحظة تمّ إيضاح موضع البحث إلى حدٍّ ما، ولكنْ تبقى هناك موارد أخرى من محلّ النزاع يجب توضيحها.

وعلى هذا الأساس فإن موضوع بحث خبر الواحد التفسيري رواية تحتوي على الخصائص التالية:

أـ أن تكون واردة في المصادر الروائية والتفسير. وهي بشكلٍ عام تأتي في سياق الكشف عن معنى الكلام الإلهي.

ب ـ أن لا تكون منقولةً على نحو التواتر.

ج ـ أن يكون الخبر ـ مضافاً إلى كونه خبراً واحداً ـ مفتقراً إلى قرينةٍ تثبت صدوره عن المعصوم، وتدلّ على صحّة الكلام.

د ـ أن لا تكون هناك دلالةٌ من خارج الحديث على صحّته، وأن لا يكون هناك شاهدٌ على صدق مضمونه ومحتواه من القرآن الكريم.

هـ ـ أن لا يكون هناك دليلٌ عقلي على صحّة التفسير الروائي؛ ليخرج ذلك الخبر من الصورة الظنية، وأن يكون الاستناد إلى الخبر على أساس الرواية تعبُّدياً.

من هنا فإن هذا الخبر التفسيري ـ المنقول عن المعصوم أو الصحابة، والذي قد يُخبر عن فهم المعصوم ـ حتّى إذا كان موقوفاً إذا لم يكن مشتملاً على واقعية تعبُّدية فإنه يخبر عن الفهم السائد في ذلك العصر.

الأمر الآخر أن هذه الروايات التفسيرية تشتمل على واحد من الخصائص التالية في مجال التفسير:

١. أن تقوم الرواية بشرح مفهوم الكلمة، من قبيل: الرواية التي تفسّر كلمة «البغي» بالزنا الخفيّ[٤]. غير أن الفرض يقوم على أن هذه الرواية إنما تدلّ لوحدها على معنى حصري، إلى الحدّ الذي يقول معه السامع في عصره منبهراً: «والله هذه فتوى هاشميّة»!

أو أن تقدّم عن «الغُنْم» معنى مختلفاً عن الغنيمة الحربية وأعمّ منها، بمعنى أرباح المكاسب. وفي هذه الصورة تكون الرواية بمنزلة قول اللغوي. فإذا كانت الرواية تتحدَّث عن كلمة ناظرة إلى المعنى المشهور والمعنى المتّفق عليه بين أهل اللغة، أو كانت هناك قرينةٌ أو شاهد على صحتها، تكون خارجة عن محل البحث.

٢. إذا اشتملت الآية على احتمالات كثيرة، وكانت الرواية تبيِّن واحداً من بين تلك الاحتمالات، مع إبطالها ونفيها لسائر الاحتمالات الأخرى، أو تحدَّثت عن معنى خاص على نحو حصري، ولم تكن هناك قرينةٌ على هذا المعنى من خارج الكلام، ففي مثل هذه الحالة تكون داخلةً في محل البحث.

٣. أن تذكر الرواية قراءةً تغيِّر معنى الآية، وأن لا تكون تلك القراءة بالغةً حدّ التواتر، وأن تكون بحكم خبر الواحد، كما جاء على سبيل المثال بشأن قوله تعالى: **﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ﴾** (آل عمران: ١٠٤) روايةٌ تقول: إن القراءة الصحيحة هي: «ولتكن منكم (أئمّة) يدعون إلى الخير»[٥].

وبطبيعة الحال قد تنقل الرواية أحياناً قراءةً ناظرة في الغالب إلى التفسير، وإن القرائن تساعد عليها؛ أو أن تشتمل القراءة على توجيهٍ وجيه، كأنْ يُقال ـ مثلاً ـ بشأن هذه القراءة المتقدّمة: إن الآية في مقام تحديد مَنْ تقع عليه مسؤولية الأمر بالمعروف، وأنهم عددٌ معيَّن من الأشخاص، كما هو الحال بالنسبة إلى قوله تعالى: **﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾** (الأعراف: ١٥٩)، فهو موضوعٌ خاصّ، ولم يقُلْ: «على أمّة موسى، ولا على جميع قومه»[٦]، ففي مثل هذه الصورة تكون خارجةً عن محل البحث.

٤. أن تكون الرواية البيانية في تعيين المصداق أحياناً، وأن يكون هذا البيان

المصداقي خارجاً عن المفهوم الظاهري للكلام؛ لأنه قد تمّ بيانه على سبيل الحصر، ولا يقبل الكلام توسيع المعنى، ولا يوجد هناك شاهدٌ أو قرينة من نصّ الكتاب أو التاريخ يورث الاطمئنان بها. وفي هذه الحالة يجب الحديث بشأنها.

فإنْ كانت الرواية ناظرةً إلى التأويل والمعنى الباطني غير المستند إلى اللفظ؛ إذ إنه لو كان مستفاداً من اللفظ، أو كان منسجماً مع المنظومة متعدّدة المعاني وتقبل التوسعة[٧]، أو اشتمل الكلام على قرينة تساعد على التأويل، خرجت عن محل البحث، ولا يكون هناك مجالٌ للتعبّد بالرواية.

٥. إذا كانت الرواية في هامش الآية ناظرةً إلى بيان وتفصيل الأحكام، أو كانت تتحدّث عن مفهوم ناظر إلى علل وملاكات الأحكام، أو كانت تتحدّث عن قراءة قد تغيِّر الحكم، من قبيل: «يطهُرْن» و«يطَّهَّرن»، وإنْ كانت تحتاج بدورها إلى تبويب آخر، إلا أنها تكون خارجة عن محلّ البحث أيضاً؛ لأن هذا الصنف من أخبار الآحاد يندرج تحت دائرة الأحكام.

وعلى هذا الأساس فإن الخبر التفسيري والتأويلي في جميع هذه الصور، يعتبر نوعاً من القول بالمعنى والمفهوم والمصداق، وترجيح الاحتمال الحصري من بين سائر الاحتمالات المختلفة الأخرى للكلمة والعبارة. وبطبيعة الحال ستغدو من مقولة الالتزام والاعتقاد والقول بالمعنى، وبمثابة الخبر الاعتقادي، بمعنى أن هذه الطائفة من الروايات تقول: حيث أقول يجب عليك القبول.

أهمِّية البحث

حيث كانت عمدة الروايات التفسيرية من قبيل: أخبار الآحاد، وإنه بالاستناد إلى هذه الروايات يتمّ استنباط المسائل التاريخية والعقائدية المثيرة للجدل، ويتمّ الاستشهاد بالقضايا الواردة فيها بشأن التفسير والكلام والفلسفة، فإن لإثبات أو نفي حجِّية هذه الأخبار في محل النزاع تأثيراً ملحوظاً في اتّخاذ المواقف وطريقة الاستدلال. وبلحاظ أسلوب التفسير إذا كانت هذه الروايات هي مبنى التفسير بعد القرآن الكريم وجب تحديد الموقف العام تجاه أخبار الآحاد هذه، ولا سيَّما بالنسبة إلى أولئك الذين

يرَوْن الروايات هي الطريق الوحيد لانكشاف المعنى عند الرجوع إلى الكتاب.

والعجيب أنه لا يتمّ بحث حجِّية أخبار الآحاد إلاّ في الكتب الأصولية، وذلك بشكلٍ خاصّ في محور الأحكام، أو أدلتهم الناظرة إلى موارد العمل. وقلَّما تحدّث المفسِّرون في هذا الشأن، باستثناء: الشيخ الطوسي في تفسير التبيان، والسيد الخوئي في تفسير البيان، والشيخ معرفت في التفسير الأثري الجامع. من هنا يجدر تناول هذا البحث على نحوٍ جادّ، وبشكلٍ مستقلّ، وتحديد موارد النزاع بشأنه.

جذور البحث

تعود جذور البحث بشأن حجِّية خبر الواحد في العالم الإسلامي إلى المراحل المتقدِّمة الأولى.

ومن بين علماء أهل السنّة ذهب الكثير منهم، ولا سيَّما الحنابلة، إلى القول: إن خبر الواحد إذا تلقَّته الأمّة بالقبول، وحصل الإجماع عليه، فسوف يوجب العلم والعمل. وقال بعضهم: إن إفادة العلم هنا لا تأتي من الإجماع، فلو دلَّت عليه القرائن الخارجية كان حجّةً، وإنْ لم يكن هناك إجماعٌ في البين، أو أنه يوجب الوثوق والاطمئنان وسكون النفس في الحدّ الأدنى.

بَيْدَ أن أكثر علماء الأصول منهم ذهب إلى القول: إن خبر الواحد في الأمور الاعتقادية وغير الأحكام الشرعية إذا لم يتَّصل بقرينةٍ لا يكون حجّةً؛ لعدم إفادته العلم. وقد تمّ التأكيد على ذلك، كما جاء في شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب.

وبطبيعة الحال هناك بين المتأخِّرين منهم مَنْ سعى جاهداً إلى تصحيح الأخبار الواردة في صحيح البخاري في إثبات الصفات التشبيهية لله، استناداً إلى خبر الواحد في كتب العقائد(٨). وهناك في المقابل مَنْ عارض حجِّية خبر الواحد في إثبات العقائد(٩). وبطبيعة الحال لم أعثر على مَنْ كتب صراحة بشأن خبر الواحد في التفسير، رغم أن معيارهم في تبويب الخبر التاريخي والاعتقادي واحد.

ويبدو أن أول مَنْ بحث في حجِّية وعدم حجِّية خبر الواحد في التفسير، من

المفسِّرين الشيعة، هو الشيخ الطوسي؛ وذلك إذ يقول في مقدّمة تفسير التبيان: «لا ينبغي لأحد أن ينظر في تفسير آية لا ينبئ ظاهرها عن المراد تفصيلاً، أو يقلّد أحداً من المفسِّرين، إلا أن يكون التأويل مجمعاً عليه، فيجب اتّباعه لمكان الإجماع... ولا يجوز لأحدٍ [من المفسِّرين] أن يقلّد أحداً منهم، بل ينبغي أن يرجع إلى الأدلّة الصحيحة: إما العقلية؛ أو الشرعية، من إجماعٍ عليه، أو نقل متواتر به عمَّنْ يجب اتّباع قوله، ولا يقبل في ذلك خبر واحد، خاصّة إذا كان ممّا طريقه العلم. ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد إلاّ ما كان معلوماً بين أهل اللغة، شائعاً بينهم»[١٠].

ويبدو أن جذور هذا الكلام تعود إلى ما قاله الشيخ المفيد بشأن الروايات الاعتقادية، في نقد كلام الشيخ الصدوق في «تصحيح الاعتقاد»؛ إذ يقول العلامة معرفت في هذا الشأن: «والأصل في ذلك ما ذكره الشيخ أبو عبد الله المفيد بشأن الروايات في باب الاعتقاديات، من أن حجّيتها إنما هي من باب التعبُّد بها، ولا تعبُّد في ما سبيله العلم، ولا عمل هناك كي يمكن التعبُّد فيه. وشأن التفسير شأن أصول المعارف، حيث المطلوب فيه العلم المبتني على الفهم القاطع، دون الظنّ والاحتمال»[١١].

من هنا فإن الشيخ المفيد يقول مراراً بشأن أخبار العقائد: إن هذه الأخبار الآحاد لا توجب علماً، ولا عملاً[١٢]. وبعد الشيخ المفيد جاء دور السيد المرتضى في الرسائل في معرض كلامه في حجّية خبر الواحد، لينكر خبر الواحد الذي ليس له شاهد أو قرينة، ولا يثبت غير الظنّ[١٣].

ثم جاء دور أكثر الأصوليّين، لينكروا حجّية خبر الواحد. واستمرّ الوضع على هذه الحالة حتّى المراحل المتأخِّرة والمعاصرة، حيث بدأ البعض يتردّد في عدم حجّية خبر الواحد، وهو ما سنشير له عند ذكر أدلّة الموافقين، من أمثال: الشيخ النائيني، والسيد الخوئي.

إن نقطة أدلة الموافقين تكمن في التأكيد على التأثير الشرعي لأخبار الآحاد. فعلى سبيل المثال: يقول الشيخ النائيني: إن الخبر إنما يكون مشمولاً لدليل الحجية إذا كان له أثر شرعي[١٤]. كما ذهب الشيخ ضياء الدين العراقي إلى الاعتقاد بأن أدلة

حجّية خبر الواحد إنما تخص الأحكام الشرعية فقط. ومن هنا فإنه يرفض حجية قول اللغوي[١٥]. وقال في موضع آخر: في صحة التعبّد بالخبر يجب أن يكون المخبر ـ بقطع النظر عن هذا الحكم ـ ذا أثر شرعي؛ ليكون الأمر بالتصديق بلحاظ ذلك الأثر الشرعي[١٦]. وبطبيعة الحال هناك مَنْ لم يطرح المسألة من زاوية الأثر، وإنما طرحها من زاوية إمكان التعبّد، أو حصول العلم بهذه الأخبار، وهو ما سنأتي على ذكره عند طرح الأدلة إنْ شاء الله.

أرضيّة الموافقات والمخالفات

لا يمكن طرح الأفكار إلا في مناخها المناسب. وإن التيارات والمدارس الفكرية هي التي تخلق هذه المناخات. وفي الاستناد إلى خبر الواحد لا يمكننا تجاهل النزاعات الكلامية المحتدمة في القرن الثاني الهجري. وإن جانباً من هذه المستندات في العقائد والتفسير، في مسائل صفات الحقّ والتشبيه والتنزيه، ونقض الإمامة، وتيار المرجئة، والقدرية، ونفي الإرث من النبيّ، جاءت استناداً إلى خبر الواحد. ويستفاد من كلمات السيد المرتضى بوضوح أنه يتحدّث في مواجهة الخصوم بأسلوب جدلي، وإن كلامه ناظر إلى غير أخبار الأحكام، وكأنه في مقام الجواب عن شبهات أهل السنة، وما أفادوه في غير باب العقائد[١٧]. بل ذهب حتّى أمثال الشيخ النائيني إلى القول بأن مخالفة السيد المرتضى لخبر الواحد تأتي في إطار مستندات أهل السنّة في مجال العقائد.

وفي المقابل هناك مَنْ استند في التفسير إلى أخبار متفرّدة في فهم القرآن، ونسبوا إليه معانٍ غريبة وعجيبة، أو أنهم سعوا من خلال ذلك إلى العثور على طريق لإثبات عقائدهم الكلامية. وعليه لا يمكن تجاهل جميع هذه الأمور في مناخ الموافقات والمخالفات.

أدلّة الموافقين لحجِّية خبر الواحد في التفسير

كما سبق أن ذكرنا في معرض بيان سابقة البحث فإن طرح حجّية خبر الواحد

في التفسير قد حدث في الآونة الأخيرة من قبل بعض الأفذاذ. وكان من بين الموافقين له السيد الخوئي. من هنا فإننا ـ بغضّ النظر عن أسباب هذا الاتجاه ـ سنبدأ ببيان أدلة سماحته في هذا الشأن.

أدلة السيد الخوئي

رغم أن السيد الخوئي قد قال في بداية بحثه، بشأن الاعتماد على الظنّ: لا شَكَّ في عدم جواز الاكتفاء بالظنّ عند وجوب المعرفة العقلية، من قبيل: معرفة الباري، أو المعرفة الشرعية؛ لعدم صدق العلم في الاعتماد على الظنّ. وإن تحصيل الظنّ لا يؤدي إلى الخروج من ظلام الجهل إلى نور العلم. ثم استطرد قائلاً: وكما أوضحنا في بحث القطع فإن الأمارات لا تقوم مقام القطع، كي تكتسب صفة وحالة العلم والمعرفة. ثم تساءل قائلاً: ما هو الحكم لو استحال الحصول على العلم والمعرفة اليقينية؟ وأجاب قائلاً: إذا كانت الاستحالة بسبب العجز فلا تكليف في البين، ويرد حكم العقل المستقلّ بقبح العقاب بلا بيان(١٨). ثم عمد سماحته إلى طرح فرضية أخرى، وهي: إذا كان المراد تحصيل الظن في غير الموارد التي يجب فيها تحقق المعرفة العقلية أو الشرعية، وإنما هي من الأمور التي يكفي فيها التوافق والعقد القلبي والتسليم والانقياد، من قبيل: تفصيلات مسائل البرزخ، وجزئيّات أحداث القيامة، وأحوال الصراط والميزان، وما إلى ذلك من الأمور التي لا تجب فيها المعرفة، بَيْدَ أن إدراكها يدخل في مجال المعارف الشرعية، ففي هذه الصورة إذا كانت الرواية والظنّ الخاص ـ الذي لم تثبت حجّيته بدليل الانسداد ـ معتبراً وحجّة أمكن الاستناد إلى مثل هذه الأخبار، والقول: إن مثل هذا الخبر لا يمنع من الالتزام بمتعلّقه، ويجوز عقد القلب عليه؛ إذ يثبت بالتعبُّد الشرعي؛ لإمكان التعبُّد بهذه الأخبار. كما يمكن التعبّد بهذه الوقائع والأحداث أيضاً. وفي هذا التحليل لا فرق بين أن تكون الحجّية من باب الطريقية أو من باب الجعل والمعذّرية.

وأما إذا كان الظنّ متعلقاً بالأمور التكوينية أو التاريخية، من قبيل: دلالة الأمارة الظنية على وجود شيء أثري تحت الأرض، أو الإخبار عن أحداث الأمم

السالفة، وطريقة حياتهم وتقاليدهم، فيمكن افتراض حالتين بشأن هذا النوع من الظنّ:

١. إذا لم يكن هناك من طريق خاصّ على اعتبار الظنّ الحاصل من الخبر (وهو الذي يسمّى بالظنّ المطلق) ففي مثل هذه الحالة لا يكون هذا النوع من الظنّ معتبراً. والدليل على ذلك واضحٌ؛ لعدم وجود دليل على اعتبار هذا النوع من الظنّ، لا من قبل العقلاء، ولا من قبل الشرع.

وأما إذا كان الظنّ الحاصل من الخبر من قبيل: خبر الواحد ففي مثل هذه الحالة يختلف الأمر بين مسلكنا في حجّية الخبر، حيث نقول بالطريقية، وبين مبنى القائلين بالمنجّزية والمعذّرية، كما هو الحال بالنسبة إلى الآخوند الخراساني؛ إذ طبقاً لتقريرنا في هذا الموضوع يكون معنى الحجية جعل غير العلم في مقام العلم من باب التعبُّد، وفي هذه الحالة يكون اعتبار الظن المذكور حجّة؛ لأنه إخبارٌ عن شيءٍ منوط بالعلم، وحيث يكون هذا الخبر قد عرف بالدليل العلمي المعتبر، وقد قبل تعبداً، تكون النسبة له جائزة. خلافاً لنظرية المنجّزية والمعذّرية، حيث لا يمكن الاستناد لها بهذه الروايات؛ إذ إن المنجزية والمعذرية إنما تكون إذا ترتّب على مؤداها أثر شرعي، والإخبار عن الأحداث الماضية لا يترتب على مثلها أثر شرعي كي يكون الظنّ بها منجّزاً. إن الإخبار عن شيء هو من آثار العلم به، وليس من آثار المعلوم بالوجود الواقعي. من هنا لا يجوز الإخبار عن شيء إذا لم نكن نعلم بتحقّقه أو عدم تحقّقه، حتى إذا كان متحقّقاً في الواقع.

٢. إن معنى الحجية في الأمارة الناظرة إلى الواقع هو اعتبار تلك الأمارة علماً تعبدياً من وجهة نظر الشارع. ومن هنا يكون الطريق المعتبر (من قبيل: خبر الواحد) فرداً من أفراد العلم، ولكنْ على نحو الفرد التعبُّدي، دون الفرد الوجداني. وعلى هذا الأساس يمكن حمل جميع آثار القطع على هذا العلم أيضاً، ويمكن الإخبار على طبقه، كما يمكن الإخبار على طبق العلم الوجداني، ولن يكون هذا الإخبار إخباراً بغير علم.

هذا ما عليه السيرة العقلائية في باب حجّية خبر الواحد، حيث يتعامل العقلاء

مع الطريق المعتبر (مثل: خبر الواحد) معاملة العلم الوجداني، دون تفريق بينهما في الآثار. فعلى سبيل المثال: إن العقلاء يعتبرون اليد أمارة على الملكية، ويعتبرون صاحب اليد حرّاً في التصرف بالأموال الداخلة تحت يده. ويرتبون آثار الملكية على مثل هذه اليد، ويخبرون عن ملكية صاحبها. وليس هناك مَنْ ينكر هذا الأمر، ولم يرِدْ منعٌ أو ردع من قبل الشارع عن هذه السيرة العقلائية[١٩].

وعليه فإن اعتبار خبر الثقة لا يحتوي على صبغة تعبّدية، وإنما له من وجهة نظر العقلاء صبغة الكاشفية الذاتية، وقد أقرّ الشارع ذلك. يقوم مبنى العقلاء من الناس على العمل بأخبار مَنْ يثقون به، ويرتبون عليه الآثار، ويتعاملون معه كما يتعاملون مع الواقع المعلوم. ليس هذا من باب التواضع أو التعبُّد المحض، بل هي صبغة الكاشفية التي تمنح خبر الثقة مثل هذه الخصيصة.

٣ـ لو قلنا بعدم اعتبار أخبار العدل الثقة في مجال التفسير فسوف نحرم من جميع روايات المعصومين عليهم السلام وكبار الصحابة والتابعين، ولا تنحصر فائدة الاستفادة من كلماتهم بعصر الحضور، بل سيشمل هذا الحرمان جميع العصور[٢٠].

وقال سماحته في موضعٍ آخر، عند تقريره لبحث الشيخ النائيني، في معرض الجواب عن إشكالٍ بشأن عدم حجية خبر الواحد في التفسير: إن معنى الحجية في الأمارة (الأمارة الناظرة إلى الواقع، والتي تحمل صفة الكاشفية) وضع تلك الأمارة موضع الأمارات التعبدية في حكم الشارع، بمعنى اعتبار الظنّ الحاصل من الأمارة بمنزلة العلم. وعلى هذا الأساس يكون الطريق الظنّي معتبراً بوصفه فرداً من أفراد العلم، لا على نحو وجداني، بل على نحو تعبّدي، ولذلك يجوز أن نرتّب على الأمارة جميع الآثارة المترتِّبة على القطع. في هذه الصورة يكون الإخبار على طبق العلم الوجداني، وفي تلك الصورة لا يكون كلامه بغير علمٍ، ولا فرق بين الأخبار المتكفلة ببيان الحكم الشرعي، كما هو الشأن في التفسير وسائر شؤون الدين[٢١].

جوابٌ ونقد

في الجواب عن الاستدلال بحجّية خبر الواحد من الضروري الالتفات إلى بعض

الأمور:

١. في ما يتعلق بقاعدة اليد تنظر السيرة العقلائية إلى العمل. وقد اعتبر الشارع اليد أمارة على الملك. ومن هنا تمّ ترتيب آثار الملكية على هذه اليد. إن الإخبار عن ملكية صاحب اليد موضوع لأثر شرعي، ولا يعني ذلك أن العقلاء لهم مثل هذه السيرة في كلّ خبر، حتّى إذا كان من قبيل: بيان مفهوم لفظي غير متجانس، أو الإخبار عن حادثة عجيبة.

٢. إن الكاشفية الذاتية للخبر عن الواقع إنما تكون إذا اشتمل الخبر على شواهد مورثة للاطمئنان بالواقع. فإن بناء الإنسان على ترتيب الأثر على الخبر إذا شهد شاهدٌ على صدقه ممكنٌ. وأما إذا لم يكن هناك شاهدٌ على صدق الخبر فلا وجود لمثل هذه السيرة.

والملفت أن السيد الخوئي يردّ الأخبار الواردة في باب جمع القرآن في عهد أبي بكر؛ لكونها من أخبار الآحاد، ولا يرى إمكانية لإثبات هذا الجمع اعتماداً على هذه الأخبار، إذ يقول ما نصّه: «إن هذه الأخبار التي دلّت على جمع القرآن في عهد أبي بكر بشهادة [شاهدين][٢٢] من الصحابة كلّها أخبار آحاد، لا تصلح أن تكون دليلاً في أمثال ذلك»[٢٣].

كما أنه في بحث عدم حجّية القراءات قد ذكر في الدليل الثالث أنه حتى إذا كان جميع رواة هذه الأخبار من الثقات، ولكنْ لا دليل على حجّيتها[٢٤].

٣. إن كون الأمارة بمنزلة العلم، وكاشفة عن الواقع بتعبُّد وإمضاء الشارع، إنما يكون إذا أمكن جعل غير العلم علماً، وجعل صورة الفهم غير الوجداني بمنزلة الفهم الوجداني. وإن هذه السيرة إنما تكون إذا كان الحكم الشرعي داخلاً في دائرة تعبّد الشارع، أي في الأحكام وفي مقام العمل الواقع في دائرة وضع الشارع ورفعه. وأما في الأمور العينية الواقعية، وفي دائرة القلب، ومقام المعرفة واليقين، فيجب أن يكون الخبر بحيث يورث الاطمئنان، وينعقد عليه القلب.

فعلى سبيل المثال: إذا كان المورد من قبيل: حادثة أو فهمٍ لكلام لم تقم سيرة العقلاء ـ في باب التفهيم والتفاهم ـ على التعبّد به خلافاً لقواعد الحوار لا يمكن في

مثل هذه الحالة التعبُّد، والقول: إن عليك العلم بما لا تعلم به! أو يجب عليك أن تحصل على هذا الفهم والمعرفة رغماً عنك! أو في الإخبار عن عالم الواقع: يتعين عليك أن تذعن من باب التعبُّد بأن هذه الحصاة ـ التي قالت عنها أخبار الآحاد: إنها ذهبٌ، ولم تشهد على ذلك الظواهر العقلائية، ولم تؤيِّدها القواعد العلمية، ولم تقُمْ عليها القرائن العلمية ـ ذهبٌ! أو أن عليك أن تؤمن بوقوع تلك الحادثة ـ التي لم يشهد على صدقها شاهد علمي ـ من باب التعبُّد؛ إذ حيث تكون هناك قرينة على الصدق فإنها تتبع القواعد العقلائية، وأما إذا لم تكن هناك قرينةٌ، كما ذكرنا في البداية، فتكون خارجة عن موضع النزاع.

٤ـ لا يلزم من نفي الحجية عن أخبار الآحاد الحرمان من جميع روايات وكلمات الأئمة المعصومين وكبار الصحابة والتابعين؛ إذ لم يقل أحدٌ بوجوب رفع اليد عن هذه الطائفة من الأخبار بشكلٍ مطلق، فإن الكثير من هذه الأخبار متطابقة مع القواعد التفسيرية ومنضوية في إطار الفهم العقلائي؛ فبعضها يحمل شواهد وقرائن على صحته؛ وبعضها يشتمل على بيان محتملات الكلام. من هنا فإن القول بعدم حجية خبر الواحد لا يعني تجاهل تعاليم ومعارف أهل البيت، إنما الخبر الذي لا يصح الاعتماد عليه هو الخبر الذي لا يكون هناك شاهدٌ على صحّته، ويجب تفسيره من باب الرواية فقط.

٥ـ يقال أحياناً: إنه قد لا توجد قرينة على صحّة الكلام، ولكنْ حيث يكون قائله هو الإمام المعصوم، وقد نشأ في بيت الوحي، وهو الأعلم والأخبر بالمعاني الواقعية، يكون كلامه بمنزلة القرينة المتصلة أو المنفصلة. بَيْدَ أن هذا الاستدلال ينطوي على خلط للبحث. فنحن لا نتحدَّث عن كلام المعصوم، وإنما نتحدّث عن خبر واحد لا نعلم ما إذا كان كلاماً قاله المعصوم حقّاً أم لا. وهذا بالمناسبة من بين الموارد التي لم يتمّ تنقيحها في موضوع البحث.

وعلى هذا الأساس نقول في نقد هذا الكلام من السيد الخوئي: إن التفسير الروائي؛ حيث يقدِّم الحديث المنسوب إلى المعصوم مفهوماً للآية، ولم يقم على صحته دليلٌ لفظي أو أمارة عقلية، وإنما يجب العمل به من باب التعبُّد، وكأنّه من الضروري

أن ينعقد القلب على صحته والتسليم والانقياد له، وإن خبر الواحد لا يوجد في القلب مثل هذا الانعقاد، وإنْ كان فهمه داخلاً في مجال المعارف الشرعية، ولكنْ حيث يكون الموضوع هو الفهم والمعرفة والتصديق، ولا يكون هناك وحدة في المنهج بين العقلاء، لا يكون هناك موضع للتعبّد.

وبعبارةٍ أخرى: إذا عمد شخص من بين العقلاء إلى بيان لفظ قاصداً نقل المعنى فلا يوجد فرقٌ من هذه الجهة بين الشارع وغير الشارع، وإنما يستفاد من قواعد التحاور. إن الشارع لا يقوم بوضع الألفاظ والمعاني الخاصة في هذا الباب، ولا ينفرد في استعمال لغة خاصة. وعليه إذا أراد أن يستعمل كلمات على خلاف القواعد اللفظية العقلائية وجب عليه أن ينصب قرينة دالّة على مراده، ويجب أن تكون هذه القرينة مورثة للعلم، وإذا لم تورث ذلك وجب الاكتفاء بالفهم العرفي فقط. وحيث يقوم الفرض على أن خبر الواحد يروم بيان معنى لا يورث العلم فلا يكون حجة.

وعلى هذا الأساس لا يكون هناك فرقٌ بين الأخبار الشرعية من حيث كونها أخباراً أو أخباراً تفسيرية، فليس الأمر بأن يقال: إن القول في هذه التفاسير هو من العلم، وإنه يتصف بالكاشفية عن الواقع، ويوجب الاطمئنان، أو إنه ينزل منزلة العلم.

أدلة الشيخ معرفت

على الرغم من أننا أثناء طرح أدلة السيد الخوئي قد أشرنا إلى آراء الأستاذ معرفت، الذي تعرّض في عدّة مواطن إلى موضوع حجية خبر الواحد في التفسير (ومن ذلك: التفسير الأثري الجامع، ص ١٢٢؛ ومجلة الجامعة الرضوية التخصصية، العدد الأول، تحت عنوان: كاربرد حديث در تفسير). إلاّ أن سماحته عمد في سياق بيان نظريات أستاذه السيد الخوئي، ودعم الاستدلال على حجية الأخبار التفسيرية، عمد في البداية ـ بعد نقل كلمات العلماء الأعلام في عدم حجية الأخبار التفسيرية ـ إلى ذكر رأي أستاذه، حيث قال بتوسيع دائرة الحجية العلمية لهذه الأخبار، حتى إذا كانت تاريخية وتفسيرية، وجعل أساس المبنى العام له هو طريقية اعتبار خبر الواحد.

وإنه بعد تأييده لرأي أستاذه، والتوجيه الذي ذكره لكلام السيد المرتضى في

القول بعدم الحجية، اعتبر رأيه متطابقاً مع رؤية الشيخ النائيني في ما يتعلق بأخبار غير الثقات، قائلاً: «وهكذا نرى أبا المعالي علم الهدى السيد المرتضى إنما أنكر على الجمهور اعتمادهم أخبار الآحاد من غير رويّة ولا مبالاة. أما الخبر إذا كان ذا مستند وثيق، وكان راويه ممَّنْ يوثق به، ولم يكن ممّا يرفضه العقل، أو يخالف ظاهر الكتاب، فهذا ممّا لا منع من التعبُّد به...». ثم ذكر قائلاً: «أما المحقق النائيني فإنه يرى أنّ تفسير الحجّية في باب الأمارات هو اعتبار كاشفيتها عن الواقع، وجعلها دلائل علمية حسب اعتبار العقلاء عرفياً، وليس تعبّدياً محضاً»[٢٥].

كما عمد سماحته إلى طرح السؤال القائل: ما هو نوع التعبّد بالنسبة إلى أخبار الآحاد في غير الأحكام؟ وأجاب بالقول: هنا لا بُدَّ من الالتفات إلى أن الذي يعود إلى الكلام في التعبّد بحجية الأمارات ليس هو مجرّد قبول الخبر.

وبعبارةٍ أخرى: هل القول بحجية خبر الثقة العدل في هذه الموارد يقوم على اتباع العرف والعقلاء، أم هو منهج تعبدي أقرّ من قبل الشارع؟

يقول سماحته في معرض الإجابة عن هذا السؤال وتوضيح الاستدلال: «الذي يبدو لنا أن حجية خبر الواحد (الجامع لشرائط الاعتبار) لم تكن مستندة إلى دليل تعبّدي (بأن تعبّدنا الشارع به)، وإنما هي سيرة عقلائية مشى عليها عرفهم العام، وجرى معهم الشارع الحكيم في مرافقة رشيدة! فلا تعبُّد هناك ـ إطلاقاً ـ كي يلتمس ترتب أثر عملي عليه، أو يكون الشارع استهدفه تكليفياً، وإنما هي مسايرة مع أعراف العقلاء في مناهجهم لتنظيم الحياة العامّة، وكان إخبار الثقة الضابط هو أحد أسباب العلم عندهم، فأمضاه الشارع، وواكبهم في هذا المنهج الحكيم»[٢٦].

نقدٌ وجواب

لقد ذكرنا جانباً من الجواب على أدلة الشيخ معرفت في معرض نقدنا لأدلة السيد الخوئي. وفي ما يلي نجيب عن الجانب الآخر من تلك الأدلة:

١ـ صحيح أن العمل بخبر الواحد يستند إلى سيرة العقلاء، وأن العرف وأسلوب العقلاء قد تعلّق بالعمل بخبر الواحد، وأنه ليس لدى العقلاء تعبّد في هذا الباب، بَيْدَ

أن أسلوب العقلاء لا يقوم على الاعتماد على كلّ خبر، حتى إذا لم يكن علميّاً. وإنما يعملون بخبر الواحد إذا كان ينطوي على التزام ذهني وأمر وجداني، ولا يعتبرون غير العلمي علماً. إن الأمور المعرفية، والتي يترتب عليها انعقاد القلب، ولا تكون موضعاً للتعبُّد، لا يتمّ اعتبارها بمنزلة العلم.

وعلى هذا الأساس لا وجود للتعبد بين العقلاء في هذه الموارد، ولا يمكن أن يكون للشارع تعبّد أيضاً، بأن يقول: رغم أنك لا تعلم بذلك إلاّ أني أجعل هذا الظن بمنزلة العلم. إن القول بالحجية لخبر الثقة العدل في المسايرة مع العرف ومجاراة العقلاء ليس على نحو مطلق؛ وذلك لأن العقلاء يضعون أصولاً وقواعد للكلام، ولا يحملون كل لفظ على أي معنى. فإنْ اشتمل بيان القرآن على معنى خارج أصول التحاور القائم بين العقلاء، أو سكت أصحاب اللغة في هذا الشأن، وجب أن يقوم عليه دليلٌ يورث الاطمئنان.

ونذكر في هذا الشأن مثالاً. فقد ورد في الحديث التفسيري في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ**﴾ (البقرة: ٢٦)، قيل: إن المراد بـ «البعوضة» في هذه الآية هو الإمام عليعليه السلام[٢٧].

٢ـ بغضّ النظر عن سند هذا الحديث نقول: إن اشتمال الخبر على أمر في غير المجال العلمي، والذي لا تقوم عليه الدلالة اللفظية أو العقلية، يجب ـ في ضوء تقريره ـ العمل به على طبق منهج العقلاء. وفي هذه الحالة نجد منهج العقلاء لا يشمل هذا المورد؛ لأن اللغة العربية لا تستعمل كلمة «البعوضة» للدلالة على الإنسان، أيّاً كان، والإمام عليعليه السلام ليس بعوضةً. وعليه لا يكون هذا التفسير منسجماً مع اللغة وأساليب الحوار. كما أنه ليس من باب تطبيق المفهوم على المصداق؛ إذ ليس هناك صفة في الإمام علي يمكن أن تنطبق على «البعوضة». وعليه كيف يمكن للعقلاء الاعتماد والتعويل على مثل هذا الخبر، وأن يعمل الشارع على الإرشاد إلى الطريق العقلائي، مهما كان هذا الخبر صحيحاً؟!

لقد ذكرنا هذا المثال لإيضاح المراد من التعبّد بالخبر في غير الأحكام. وإذا قيل: إن لازم التعبد بالخبر هو انعقاد القلب، وإن انعقاد القلب إنما يكون بالنسبة إلى الخبر الذي يورث المعرفة، أو الأمور التعبدية التي لا يمكن للعقلاء الحكم بشأنها، فكيف يمكن تحصيل هذه المعرفة؟

٣. حيث لا يكون هناك علمٌ لا يمكن للعقلاء أن يجعلوا من غير العلم علماً. وإن حجّية الشارع في هذه الموارد تقوم على أساس سيرة العقلاء، وهي مفقودة هنا. إن معنى الحجية في الأمارة ـ كما أشار إليه السيد الخوئي ـ هو جعل العلم التعبدي في حكم الشارع، كي يكون الطريق المعتبر فرداً من أفراد العلم[٢٨]. من هنا فإن ما قاله سماحته في تصحيح كلام السيد الخوئي: إن خبر الواحد الجامع لشرائط الاعتبار لا يستند إلى دليل تعبدي، بمعنى أنه ليس على نحو جعل الحجّية له من قبل الشارع تعبُّداً، خلافاً لواقعية هذه الطائفة من الأخبار؛ لأن العقلاء لا يمنحون الاعتبار لمثل هذه الأخبار.

أدلة المخالفين لحجِّية خبر الواحد في التفسير

١. إن اعتبار خبر الواحد يستند إلى دليل التعبّد بالخبر دون أن يوجب العلم، وهذا التعبد لا يجدي في مجال التفسير. وبعبارةٍ أخرى: إن خبر الواحد لا ينطوي على كاشفية قطعية عن الواقع، ولا يمكنه الكشف عن كلام المعصوم، ولا يمكنه الكشف عن المراد الواقعي للآية. إن الذي نريده في مجال التفسير هو فهم معاني القرآن، ولا مجال للتعبّد في دائرة الفهم.

٢. إن لاعتبار وحجّية خبر الواحد من قبل الشرع صبغة تعبدية، أي إنها دستورية وتعاقدية، ولا مجال للتعاقد والتعبد في الأمور المعرفية، من قبيل: التفسير واللغة والعقائد؛ لأنها ليست من الأمور الشرعية، ولا تتعلّق بأعمال المكلَّفين كي يمكن للشارع أن يعتبر حجّيتها. يمكن تصوّر التعبّد في العمل، ولكنْ لا يمكن القول عن تعبُّدٍ: إن هذا المعنى موجود، وذلك المعنى غير موجود. إن التعبد إنما يكون في موضع لا تكون فيه ضرورة للعلم، ويكفي فيه مجرّد الظن المعتبر.

٣ـ إن الحجية الشرعية من الاعتبارات العقلانية، وإن هذا الاعتبار إنما يكون حيث يكون جعل الأثر شرعياً وقابلاً للعقد والاعتبار الشرعي. وأما في القضايا التاريخية والأمور الاعتقادية فلا معنى للتعبّد، فلا معنى لأن يجعل الشارع غير العلم علماً في هذه الموارد، وأن يلزم المكلفين بالتعبّد به[٢٩].

٤ـ إن الظن لا يكون معتبراً في مجال المعارف وأحكام التفاهم؛ لأن النفس لا تطمئن في هذه الموارد، ولا تبلغ مرحلة التصديق إلاّ إذا بلغت مرحلة القطع واليقين. وفي المسائل التي يعتبر فيها العلم لا يمكن إجبار شخص على التعبّد بالعلم دون تحصيل المبادئ التصديقية[٣٠].

٥ـ يستفاد من الروايات أنه؛ للوصول إلى صحّة مضمون خبر الواحد، يمكن لنا أن نستعين بالقرآن، فإذا أردنا الاستعانة بخبر الواحد لفهم القرآن لزم من ذلك الدَّوْر؛ لأن إثبات صحة الخبر يتوقف على تأييده من قبل القرآن، بينما يتوقَّف تأييد القرآن على فهمه بواسطة الحديث.

٦ـ على الرغم من بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، إلاّ أن هذا إنما يكون إذا كان الخبر ـ بغضّ النظر عن الراوي ـ مورثاً للاطمئنان. وبعبارةٍ أخرى: إذا لم يكن الخبر موجداً للوثوق، ولم يقم شاهدٌ على صحته، بل كان على خلاف ظواهر الأمر، فإن العقلاء لا يعملون به، ولا يعتمدون عليه، لمجرّد كون الراوي ثقة، بل لا بُدَّ أن يكون ـ مضافاً إلى ذلك ـ موجباً للوثوق، وفي هذه الحالة يحصل على صفة الكاشفية.

دراسة الإشكاليات

أولاً: قد يُقال: إن أهم دليل على حجّية الروايات التفسيرية هو سيرة العقلاء، وسيرة العقلاء لا تفرّق بين ما إذا كان هناك أثر شرعي أم لا. وعليه فإن جميع الذين قالوا بأن الدليل على اعتبار خبر الواحد هو سيرة العقلاء يجب عليهم قبول حجّيته في جميع الموارد. وإذا لم يثبت الشخص الحجّية لخبر الواحد بسيرة العقلاء، وإنما أثبتها من خلال التمسُّك بالآيات والروايات، فمع ذلك يجب عليه القول باعتبار هذا النوع من الأحاديث أيضاً، وأن لا يفرِّق بين ما يترتب عليه أثر شرعي وما لا يترتب عليه مثل هذا

الأثر الشرعي.

ويُقال في الجواب عن هذا الإشكال:

١. إن سيرة العقلاء ليست أمراً تعبدياً، وإنما ترد حيث يكون الوثوق والاطمئنان. فإذا لم تكن هناك قرينةٌ في مجال المعارف والعقائد والمفاهيم المرتبطة بها لا يحصل الاطمئنان. فعلى سبيل المثال: في ما يتعلّق بظواهر الكلام يذهب العقلاء إلى جعل الأصل على المعنى الظاهري، فإنْ عمد شخص إلى تفسير الكلام على خلاف ظاهره سوف يقول له العقلاء: إنْ كان لديك شاهدٌ أو قرينة تورث الاطمئنان بما تقول فهاتها، وإلاّ فالملاك هو أسلوب العقلاء، وهو قائمٌ على الاستناد إلى المعنى الظاهري.

٢. إن الشرع هو الذي يدعم الخبر الظنّي الذي لا يورث اليقين، وذلك في مقام العمل بتلك القاعدة العامة التي يستفاد منها للحيلولة دون تفويت المصلحة، حيث يمنحه الحجّية من باب التعبُّد. وأما في غير مقام العمل، حيث يكون المقام مقام المعرفة، فبما أنّ الخبر لا يعمل على كشف الواقع لا يمكنه أن يقول: اجعل ما ليس لك به علم بمنزلة العلم.

٣. إن دليل الآيات والروايات في ما يتعلّق بحجّية أخبار الآحاد ناظرٌ إلى العمل أيضاً. فعلى سبيل المثال: إن آية النبأ تنظر إلى التحقيق والفحص في خبر الواحد المرتبط بترتيب الآثار على كلام الفاسق. وإن الأخبار التي تمّ الاستناد إليها لإثبات حجّية خبر الواحد ـ على فرض تواترها الإجمالي، وصحّة الاستناد لها ـ ليست مطلقة، وإنها بأجمعها أو القدر المتيقّن منها ناظرٌ إلى الأحكام، من قبيل: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم»، أو في خبر عمر بن حنظلة في قبول الكلام في مجال الأحكام: «قال: ينظران مَنْ كان منكم ممَّنْ قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حَكَماً»[٣١]، أو غيرها من الروايات، كتلك المنقولة في باب التعادل والتراجيح، والناظرة إلى الأحكام على نحو العموم، حيث يرى الأصوليون من الشيعة والسنّة حجّيتها في إطار العمل والتعبُّد. ففي هذه الحالة لا معنى لتوسيع دائرتها.

ثانياً: هناك مَنْ توسّع في مفهوم الأثر الشرعي قائلاً: لو قبلنا باشتراط الأثر في

حجية خبر الواحد أمكن لنا ـ من خلال توسيع الأثر ـ إثبات حجية هذا النوع من الأحاديث؛ وذلك لأن ذات اعتبار هذه الأحاديث ينطوي على أثر، وهو إثبات استناد هذه الروايات إلى المعصومين، أي إنّه من خلال القول بحجية الروايات التفسيرية يمكننا أن ننسب مفادها إلى المعصوم، والقول: إن فهم وتفسير وبيان المعصوم في هذه الآية هو كذا وكذا، وبطبيعة الحال لا يخفى أن نفس صحة نسبة ذلك إلى المعصوم يعتبر أثراً هاماً لا يمكن تجاهله.

والجواب: إننا في حجية خبر الواحد في غير الأحكام لسنا بصدد البحث عن كلّ أثر، وإنما نحن نسعى إلى الأثر العملي، بأن يكون هناك طيب نفس، وعدم ترك مصلحة. ثم إن هذا الاستدلال يعاني من مشكلة الدَّوْر؛ لأننا أوقفنا اعتبار الخبر على الأثر، وأوقفنا الأثر على اعتبار الخبر. إن الفرض أن هناك خبر مخالف للظاهر، ولا نعلم صدوره عن المعصوم، ولا قرينة على صحته، ولم يثبت التعبُّد به، إذن كيف يمكن لنا أن ننسب هذا الخبر إلى المعصوم؟! وكما يقال: لا بُدَّ أوّلاً من تثبيت العرش، ثمّ النقش عليه.

ثالثاً: هناك مَنْ يتحدّث في جواب المنكرين لحجية الروايات التفسيرية عن الحرمان من الكلمات والأحاديث التفسيرية لأهل البيت﷧، في حين قد بيّنّا في ما تقدّم أن عدم حجية الروايات التفسيرية في هذه الدائرة لا يؤدي إلى الحرمان؛ فإن الحرمان إنما يحصل إذا لم تكن هناك أيّ استفادة من الأخبار التفسيرية. وإن عمدة الأخبار التفسيرية قد تمّ بيانها على طبق الأسلوب العقلائي المعهود، أو إنها ناظرة إلى أحد معاني الكلام الذي يستفاد من اللفظ، أو بالاستعانة بالسياق، أو إنه يبيِّن واحداً من المصاديق، أو إنه خارج عن مجال التفسير، ويعبِّر عن تأويل الكلام. وحيث تكون هناك قرينةٌ يمكن العمل على تأييده. فإذا لم يكن في البين شيءٌ من ذلك أمكن أخذه كواحدٍ من الاحتمالات، وإنْ كنّا لا ننسبه إلى المعصوم على نحو القطع واليقين.

خلاصةٌ واستنتاج

يبدو أن هناك شيئاً من الخلط في طرح النظرية، والتقابل بين نظريتين. فنحن

نرى كلام المخالفين لحجية الخبر التفسيري في حدود ما ذُكر متين ومستقيم؛ لأن موضوع حجية خبر الواحد لا يحتوي على تعبّد بالخبر الذي لا يقوم شاهد لفظي أو عقلائي أو قرينة حالية أو مقامية على صحّة المعنى الوارد في تفسير الكلام. إن التعبّد بالخبر هو الذي يستطيع أن يخلق معنى آخر على خلاف ظاهر اللفظ، وليس هناك من شاهد على صدقه. وعلى هذا الأساس فإن العقلاء لا يؤيِّدون التعبّد، ولا يعتبرون عدم العلم علماً، ولا يرَوْنه كاشفاً عن الواقع. وحيث لا يكون الخبر موضوعاً لأثر شرعي لا يمكن للشرع أن يجعل ما ليس بعلمٍ علماً. نعم، يمكن للشارع أن يقول: رغم أن هذا ليس بعلم فإن عليك العمل به؛ من أجل عدم تفويت المصلحة، إلاّ إذا كان هناك علمٌ به، أو تم العثور في نصّ الكلام على شاهدٍ يشهد على صدقه.

وخير شاهدٍ على حدوث الخلط في الموضوع أنه يتمّ الحديث أحياناً عن نقض المخالفين للعمل بالأخبار التفسيرية، ويقال: رغم أن البعض يذهب في مقام البحث والتنظير إلى عدم اعتبار حجية هذا النوع من الروايات، إلاّ أنهم أنفسهم يذهبون من الناحية العملية إلى العمل بهذه الروايات. هذا، في حين أن المخالفين لا ينكرون الاستفادة من أيّ رواية كانت، وإنما الذي ينكرونه ويرفضونه هو أخبار الآحاد التي لا تمتلك شاهداً على ما تتضمنه من المعاني، أو التي تكون مخالفة للظاهر ولا تقوم قرينةٌ على تأييدها، ورغم ذلك نسعى إلى أن ننسب إلى القرآن معنى من المعاني من خلال التعبُّد بروايةٍ رغم مخالفتها لظاهر الكلام.

الهوامش

(١) انظر: النحل: ٤٤.

(٢) لقد تناولت موقع أهل البيت عليهم السلام في مجلة بينات، العدد ٣٧ ـ ٣٨ بالتفصيل، كما تناولت هذا الموضوع في كتابي (القرآن وأهل البيت)، في معرض الحديث عن النسبة بين هذا القرآن وأهل البيت من مختلف النواحي. فعلى مَنْ أراد التفصيل الرجوع إلى هذين المصدرين.

(٣) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٨ ـ ١١.

(٤) انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ١٥٨.

(٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٦: ١٢٦.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) في ما يتعلق بالشمول المفهومي والمنظومة متعدِّدة المعاني في القرآن لصاحب هذا المقال انظر: الموقع الإلكتروني: www.ayazi.net

(٨) انظر: شعبان إسماعيل، حجية خبر الآحاد في العقيدة: ١١ ـ ٦٠.

(٩) انظر: سعيد بن مبروك القنوبي، السيف الحاد على مَنْ أخذ بأحاديث الآحاد: ٢ ـ ٨٩.

(١٠) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٨٠، دار الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٠م.

(١١) محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ١٢٢.

(١٢) انظر: تصحيح الاعتقاد، مصنَّفات الشيخ المفيد ٥: ١٣٣.

(١٣) انظر: السيد المرتضى، الرسائل ١: ٢٠ ـ ٧٣.

(١٤) انظر: أبو القاسم الخوئي، أجود التقريرات ٢: ١٠٦.

(١٥) انظر: محمد تقي البروجردي، تقريرات درس نهاية لأفكار ٣: ٩٤.

(١٦) انظر: المصدر السابق ٣: ١٢٢.

(١٧) انظر: السيد المرتضى، الرسائل ١: ٢٧.

(١٨) انظر: أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ٢: ٢٣٦.

(١٩) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(٢٠) انظر: المصدر السابق: ١٤٥.

(٢١) انظر: أبو القاسم الخوئي، أجود التقريرات ٢: ١٠٥.

(٢٢) ما بين المعقوفتين إضافة من عندنا لم تكن في النصّ المترجَم، واعتمدنا في إضافتها على أصل كتاب المؤلِّف.

(٢٣) أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٩٢، منشورات أنوار الهدى، ط٨، ١٩٨١م.

(٢٤) انظر: المصدر السابق: ١٦٦.

(٢٥) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ١٢٦.

(٢٦) المصدر السابق ١: ١٢٨.

(٢٧) انظر: تفسير نور الثقلين ١: ٣٨، ح٦٤.

(٢٨) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٩٨.

(٢٩) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٣٦٥، ٨٧ ـ ٨٨؛ ٦: ٥٩.

(٣٠) انظر: عبد الله جوادي آملي، تفسير تسنيم ١: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٣١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦.

العلاّمة معرفت والهرمنيوطيقا

د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه(*)

ترجمة: وسيم حيدر

الهرمنيوطيقا

إن لماهية الهرمنيوطيقا من وجهة نظر القائلين بها ـ طبقاً لتقدّم التصوّر على التصديق ـ حقّ التقدّم. من هنا يجب قبل كل شيء التعرف على المعاني اللغوية والاصطلاحية للهرمنيوطيقا.

المعنى اللغوي للهرمنيوطيقا

إن الـ «هرمنيوطيقا»[1] مفردة إغريقية، مشتقة من الـ «هرمنيون»[2]، بمعنى التفسير. ويُعتبر الاسم «هرمنيا»[3] بمعنى «التفسير»[4]. وقال الأستاذ «أنطوني كرباي»: إن جذور كلمة الهرمنيوطيقا تعود إلى الكلمة الإغريقية (Hermeneuein) التي تعني التأويل أو الترجمة، أو الإيضاح والبيان والشرح والتفسير[5]. كما قام «أرسطوطاليس» بتعريف جزء من منطق أرغنون، تحت عنوان «باري هرميناس»[6]، بمعنى «في مجال التفسير». كما يرتبط لفظ الهرمنيوطيقا بكلمة «هرميس»[7]، إله المراسلات في الأساطير اللاهوتية الإغريقيّة[8]؛ لأن هرميس يقوم بمهمة إبلاغ وبيان وإيضاح رسائل الآلهة، والحقائق البعيدة عن متناول فهم الإنسان، فيعمل هرميس على إبلاغ خطاب الآلهة بشكلٍ يجعله قابلاً لفهم الإنسان. وعليه يجب أن يكون هرميس على علم

(*) أستاذٌ جامعيّ، وعضو الهيئة العلميّة في مركز الدراسات الثقافيّة والفكر الإسلامي ـ قسم الفلسفة والكلام. له مؤلّفاتٌ عديدة في فلسفة الدين والكلام الجديد.

كامل بلغة الآلهة من جهةٍ، ولغات بني البشر من جهةٍ أخرى؛ كي يتمكن من القيام بمهمته. وتتّضح نسبه الهرمنيوطيقا إلى هرميس، من حيث إنها تسعى إلى بيان مسار وآلية فهم اللغة وقواعدها للمستفهمين، وتعمل على إيضاح مهمة هرميس في عملية فهم معاني الألفاظ والكلمات. إذن فاللغة ستكون واسطة انتقال رسالة الآلهة، وسوف يكون لها مكانة خاصة في أبحاث الهرمنيوطيقا. وبطبيعة الحال هناك ثلاث حقول للغة، وهي:

١. مجال إظهار وبيان العبارة.

٢. مجال ترجمة العبارات من لغةٍ إلى لغة أخرى.

٣. توضيح وتبيين العبارة.

والهرمنيوطيقا تهتمّ بجميع هذه الحقول الثلاثة[٩].

وقد تعرّض إفلاطون في رسالة كراتولوس أو كراتيلوس إلى بعض الأبحاث اللغوية والقواعد الهرمنيوطيقية، حيث نقل على لسان «كراتولوس» أن الاسم الصحيح لكل شيء هو الاسم الذي خلعته عليه الطبيعة، لا الاسم الذي تواضع عليه عدد من الناس في لغتهم؛ لأن لكل مفردة معنى طبيعياً. وهكذا فقد تحدَّث هرموغينس إلى سقراط بشأن التوافق والتواضع بوصفه معياراً لصحة المعنى[١٠].

المعنى الاصطلاحي للهرمنيوطيقا

هناك الكثير من التعاريف للهرمنيوطيقا، وكلّ واحدٍ منها يشير إلى مساحة ودائرة موسّعة أو مضيّقة للهرمنيوطيقا.

وقد بيّن «ريتشارد بالمر» هذه المعاني على النحو التالي[١١]: يذهب ريتشارد بالمر إلى الاعتقاد بأن لفظ الهرمنيوطيقا رغم الاعتبار الشائع في رجوعه إلى القرن السابع عشر الميلادي، بَيْدَ أن آلية التفسير ونظريات التأويل ـ الديني والأدبي والحقوقي ـ تعود إلى العهود القديمة، بل هناك نسبة هرمنيوطيقية حتّى بين العهد القديم والعهد الجديد، إلى الحدّ الذي يقوم فيه السيد المسيح عيسى عليه السلام ـ بالالتفات إلى نبوءات الكتب وشرائع الأنبياء ـ بشرحها لليهود. من هنا يمكن اعتبار علم الكلام ـ في مقام

المؤوِّل والمفسر التاريخي للكتاب المقدّس ـ مساوقاً لعلم الهرمنيوطيقا.

علم الهرمنيوطيقا بوصفه منهجاً لتفسير الكتاب المقدّس

لقد أصدر «دان هاوير»[١٢] عام ١٦٥٤م كتاباً للمرّة الأولى يحمل عنوان «الهرمنيوطيقا المقدّسة»، أو «تأويل النصوص المقدّسة»، حيث عمد إلى فصل علم الهرمنيوطيقا عن علم التفسير، بمعنى أن علم الهرمنيوطيقا هو بحكم منهج التفسير والتأويل؛ إذ يُبيِّن القواعد والأساليب التفسيرية، وأما علم التفسير فهو يباشر عملية تفسير النصّ بالفعل. وبهذا المعنى يكون علم الهرمنيوطيقا هو المنهج الذي يتبنّاه المفسِّر أو الذي يقوم بتأويل النصّ؛ للوصول إلى المعنى المكنون.

علم الهرمنيوطيقا بوصفه منهجاً لغوياً

إن هذا الفهم حوَّل علم الهرمنيوطيقا من كونه نظرية في تفسير الكتاب المقدّس إلى ما يُساوق القواعد العامة للتفسير اللغوي، وجعل من الكتاب المقدّس واحداً من الموضوعات الممكنة لهذه القواعد؛ لأن ظهور العقلانية وعلم اللغة والمدارس النحوية والتاريخية في القرن الثامن عشر الميلادي أثبت أن المناهج التأويلية المستعملة في تفسير الكتاب المقدّس هي ذات المناهج المستعملة في الكتب الأخرى. وعلى حدِّ تعبير إسبينوزا: إن معيار تفسير الكتاب المقدّس لا يمكن له أن يكون سوى ذاك النور العقلي الذي يشترك فيه الجميع.

علم الهرمنيوطيقا بوصفه علم فهم اللغة

يسعى هذا الفهم إلى الذهاب لأبعد من مفهوم الهرمنيوطيقا بوصفه ركاماً من القواعد، وتحويله إلى علمٍ منظّم ومنسجم. وبعبارةٍ أخرى: إن الهرمنيوطيقا علم يصف شرائط الفهم في كلّ عمليةٍ حوارية بين طرفين. وعليه فإن نتيجة هذا الفهم لا تقتصر على الهرمنيوطيقا اللغوية فقط، بل نتيجته أن يغدو علم الهرمنيوطيقا علماً عاماً، ويمكن لأصوله وقواعده أن تكون مبنى لجميع أنواع تأويل النصّ. إن هذه الرؤية التي

قدّمها «شلاير ماخر» يجب تفصيل الكلام بشأنها ضمن عنوان مستقلّ.

علم الهرمنيوطيقا بوصفه قاعدة منهجية للعلوم الإنسانية ـــ

إن علم الهرمنيوطيقا في مدرسة «ويلهم ديلتاي» علم مضبوط وجذري، يمكنه أن يشكّل قاعدة لجميع العلوم الإنسانية.

علم الهرمنيوطيقا بمنزلة الفينومينولوجيا[١٣] لفهم الوجود ـــ

عمد «مارتن هايدغر» ـ من خلال توظيفه لفينومينولوجيا أستاذه «هوسلر» ـ إلى مطالعة ظواهر الوجود، وكان من ثمار ذلك صدور كتابه «الوجود والزمان» سنة ١٩٢٧م. إن علم الهرمنيوطيقا في مدرسة هايدغر لا يُعنى بقواعد التأويل، ولا بمناهج العلوم الإنسانية، وإنما يُعنى بتوضيح مظاهر وجود الإنسان، حتّى يصل بعلم الهرمنيوطيقا في نهاية المطاف إلى وجودية الفهم. وقد قام «هانس جورج غادامير» بإخراج علم الهرمنيوطيقا لهايدغر في إطار منظّم في مجال الهرمنيوطيقا الفلسفية في كتابه «الحقيقة والمنهج» عام ١٩٦٠م. وكان هو أول مَنْ قدم تقريراً تاريخياً مناسباً لعلم الهرمنيوطيقا.

علم الهرمنيوطيقا بوصفه نظاماً تأويلياً ـــ

قدّم «پول ريكور» في كتابه «في باب التأويل» تعريفاً للهرمنيوطيقا، يُشير إلى الاهتمام بتفسير النصّ بوصفه عنصراً متميّزاً ومعرّفاً في علم الهرمنيوطيقا. إن مراد «ريكور» من الهرمنيوطيقا نظرية القواعد الحاكمة على التفسير، أو بعبارة أخرى: تأويل نصّ خاص أو مجموعة من الدلالات التي تتمّ ملاحظتها بمنزلة النصّ.

المسار التكاملي للهرمنيوطيقا ـــ

اتّضح ـ ممّا تقدّم ذكره ـ المسار التكاملي الذي قطعه مصطلح الهرمنيوطيقا عبر التاريخ. كما حصلنا من كتاب «علم الهرمنيوطيقا»، لريتشارد بالمر، على المعاني

الستة له أيضاً.

ويبدو لي أن بالإمكان بيان المسار التكاملي لهذا المصطلح على النحو التالي:

لقد كان أرسطوطاليس هو أول مَنْ استخدم مصطلح الهرمنيوطيقا، حيث عمد في باب منطق القضايا من كتاب أرغنون إلى تسميته «باري هرميناس»[١٤]، والذي يعني «في مجال التفسير». ولكنْ بعد ظهور عنوان الهرمنيوطيقا على يد «دان هاور» سلك طريقاً علمياً، وبدأ بالتحوّل والتطوّر، حتّى وصل إلى مرحلة الهرمنيوطيقا المعاصرة. وبطبيعة الحال يمكن العثور على جذور الهرمنيوطيقا المعاصرة في أفكار وكتابات «نيتشه»[١٥]. وقد كان لعلم الهرمنيوطيقا طوال تاريخه القصير تعاريف متنوّعة ومتفاوتة، وصار منشأً للكثير من الاتجاهات والمسالك؛ إذ قام كلّ تعريف بتعيين دائرة الهرمنيوطيقا وأهدافه ووظائفه الخاصة.

لقد استعمل مصطلح الهرمنيوطيقا في العصور الوسطى بمعنى تفسير وتأويل الكتاب المقدّس. فقد عرَّف «مارتين كلادنيوس(١٧١٠ ـ ١٧٥٩م)» الهرمنيوطيقا بأنه فنّ التفسير والتوصّل إلى الفهم الكامل وغير المبهم للنصوص الشفهية والتحريرية.

وقد ذهب «أوغسط وولف»، في الأعوام من عام ١٧٨٥ وحتّى عام ١٨٠٧م، إلى أنّ الهرمنيوطيقا هي العلم بقواعد اكتشاف أفكار المؤلّف والمتكلّم.

واعتبره «شلاير ماخر(١٧٦٨ ـ ١٨٣٤م)» بمنزلة المنهج الذي يحول دون الوقوع في مخاطر سوء الفهم.

وقد استعمل «وليهالم دلتاي» الهرمنيوطيقا بوصفه وسيلة للتعرف على أساليب العلوم الإنسانية في مقابل معرفة أساليب العلوم الطبيعية.

وقد خصّص كلٌّ من: هايدغر وغادامير الهرمنيوطيقا بالفهم وتبيين ماهية الفهم، وعمدا إلى تحويلها من منهج إلى فلسفة. إن غادامير ـ على غرار هايدغر ـ لم يكن بصدد بيان أسلوب لفهم النص، أو معرفة أساليب العلوم الإنسانية، وإنما هو الآخر كان بصدد العثور على بنية لمعرفة الوجود، مع فارق أنه كان بصدد العثور على معرفة أنطولوجيا الفهم. وحيث إنه كان يرى الفهم تفسيرياً وتأويلياً[١٦] على الدوام كان يتحدّث عن ماهية التأويل والتفسير أيضاً. وكان هايدغر يبحث في ماهية الفهم

بوصفه هدفاً متوسّطاً، وفي ضمن تحليل البنية، ولغرض الوصول إلى الاستفهام عن معنى الوجود، في حين أن الهدف الرئيس الذي ينشده غادامير هو تبيين حقيقة الفهم وقواعده الأنطولوجية. إن غادامير ـ خلافاً لديلتاي ـ لم يعمد إلى السير نحو الحقيقة من خلال معرفة أساليب العلوم الإنسانية، وإنما كان يسعى إلى البحث عن معرفة الفهم والأساليب من خلال أنطولوجيا الفهم. ومن هنا فقد أطلق على كتابه عنوان «الحقيقة والمنهج»[١٧].

وأما «پول ريكور» الفرنسي، وفي معرض تأثُّره بـ «هايدغر»، فلم يواصل تحليل الوجود، وواصل البحث عن الأنطولوجيا من طريق معرفة المفاهيم، ورأى أن الوصول إلى معرفة الوجود لا محالة يتمّ عبر معرفة المفاهيم[١٨].

ومن هنا فقد تطوّرت التعاريف المختلفة للهرمنيوطيقا على النحو التالي: فنّ تفسير الكتاب المقدّس، وفنّ تفسير النصوص، والعلم بقواعد فهم النصوص، وأسلوب الحيلولة دون سوء الفهم، وتبيين ماهية الفهم.

وإن كل واحد من هذه التعاريف المتقدّمة تغيِّر من مساحة وأهداف الهرمنيوطيقا. لقد كانت الهرمنيوطيقا في بداية أمرها تسعى إلى الحصول على أسلوب يوصلها إلى الفهم الصحيح للنصوص الدينية والكتاب المقدّس، ثمّ واصلت طريقها في تفسير مطلق النصوص، لتنتقل في المرحلة الثالثة إلى التأسيس للقواعد المنهجية لفهم النصوص. فمنذ عصر «دلتاي» كان الهدف الرئيس للهرمنيوطيقا هو تدوين منهج للحصول على العلوم الإنسانية المعتبرة. وفي جميع هذه المراحل كان كشف مراد المتكلم أو المؤلف هو المهمّ. بَيْدَ أنه منذ عصر «هايدغر» و«غادامير» و«ريكور» و«دريدا» تمّ التأسيس للهرمنيوطيقا الفلسفية، حيث صاروا إلى تقديم رؤية توصيفية وأبستيمولوجية بالنسبة إلى ماهية الفهم، وشرائط حصوله، بعيداً عن صحّة الفهم أو سقمه.

وعلى هذا الأساس تكون الهرمنيوطيقا قد سلكت مرحلتين، وهما: الهرمنيوطيقا المنهجية؛ والهرمنيوطيقا الفلسفية. والنوع الأول من الهرمنيوطيقا قد تجاوز مساحات مختلفة، حيث كان في بداية الطريق يخصّ النصوص المقدّسة، وفي

منتصف الطريق اتّسع ليشمل مطلق النصوص، وفي نهاية الطريق صار يشمل مطلق العلوم الإنسانية.

اتضح مما تقدَّم أن الهرمنيوطيقا الفلسفية أوسع شمولية من الأنواع الأخرى للهرمنيوطيقا المنهجية؛ لأن الهرمنيوطيقا الفلسفية تشمل جميع المعارف والعلوم الإنسانية والنصوص التحريرية، وحتّى الفنون وجميع الظواهر أيضاً، بينما تقتصر الهرمنيوطيقا عند «ديلتاي» على العلوم الإنسانية فقط، وتقتصر الهرمنيوطيقا عند «شلاير ماخر» على النصوص الأدبية، وتقتصر الهرمنيوطيقا عند «كلادنيوس» على النصوص الدينية المقدّسة.

وفي تقسيمٍ آخر تجاوزت الهرمنيوطيقا ثلاث مراحل على النحو التالي:

المرحلة الأولى: الهرمنيوطيقا التقليدية، التي كانت تسعى إلى تقديم أسلوب ومنطق لتفسير النصوص المقدّسة ومطلق النصوص.

المرحلة الثانية: الهرمنيوطيقا الرومنطيقية، التي بدأها «شلاير ماخر»، وسعى فيها ـ بدلاً من تقديم منهج للفهم ـ إلى تقديم منهج للحيلولة دون الوقوع في سوء الفهم، أو قام بطرح تفسير فنّي للهرمنيوطيقا. وبعد شلاير ماخر عمد «ديلتاي» إلى مواصلة مسار الهرمنيوطيقا الرومنطيقية، وقام بتعميمها على العلوم الإنسانية. وقد تأثّرت الهرمنيوطيقا في هذه المرحلة بالنهضة الرومنطيقية في القرن الثامن عشر الميلادي.

المرحلة الثالثة: الهرمنيوطيقا الفلسفية، التي بدأت بـ «هايدغر» في أوائل القرن العشرين الميلادي، واستمرّت بمساعدة كلّ من: «غادامير» و«ريكور» و«دريدا».

وقد ذهب «أنطوني كرياي» إلى القول: «تبدأ الهرمنيوطيقا ـ بوصفها أسلوباً ومنهجاً ـ من تأويل النصوص المقدّسة، وبذلك تقترب من فقه اللغة. وقد أدّى جدل الحركة الإصلاحية بشأن حكم الكنيسة الكاثوليكية ـ القاضي بأن الكنيسة هي وحدها مَنْ تتمتّع بصلاحية تأويل الكتاب المقدّس ـ من خلال إصرار البروتستانت على كفاية النصّ المقدّس بذاته، وعقدهم العزم على إثبات وضوح أساس الكتاب المقدّس، إلى بلوغ النتائج المطلوبة. إن الهيكل العام للنظرية والنتيجة الحاصلة من هذه المباحثات أدّى إلى التأسيس للهرمنيوطيقا. إن التنظيم التدريجي لهذه العناصر،

وتحوّلها إلى أسلوب لتأويل النصّ في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، أضفى عليها شكل نظرية فلسفية أكثر شمولية، حيث كانت تؤكّد على الأهمية القاطعة لأكثر الجهود والثقافات البشرية، إذا لم نقُلْ: جميعها. لقد اكتسبت الهرمنيوطيقا بفعل زخم وقوّة المؤلفات الأولى لـ «مارتن هايدغر» صيغة فلسفة عامة للفهم الإنساني، حيث اشتملت على إشارات ودلالات لكلّ أسلوب وفرع يتعاطى مع التأويل أو اللغة أو المذهب أو أيّ معطى من المعطيات الإنسانية. وقد كان «فريدريك شلاير ماخر» هو أول باحث سعى إلى بناء نظرية عامّة للتأويل، بحيث يمكن تطبيقها حتّى في مورد النصوص غير الدينية. كما اكتسبت الهرمنيوطيقا على يد ألماني آخر وهو «ويلهالم ديلتاي» موقعاً أكثر شمولية، حيث ذهب ديلتاي إلى الاعتقاد بأن العلوم الإنسانية بأجمعها تخضع في المستويات الجذرية لمفهوم الهرمنيوطيقا في ما يتعلّق بتأويل الكلام الإنساني. وقد حظيت الهرمنيوطيقا في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي ـ ولا سيَّما في ألمانيا ـ؛ بوصفها أسلوباً فلسفياً لا يقتصر على النصوص القديمة، بل يشمل جميع الدراسات الإنسانية، باعتبارٍ كبير جدّاً. كما كانت الهرمنيوطيقا في القرن التاسع عشر الميلادي متَّهمة بإيمانها التاريخي أيضاً، والذي على أساسه لا نمتلك أي حقيقة خارجية؛ لأن تأويلاتنا تكون على الدوام محدودة بظرفنا التاريخي، وكذلك بالقيود التي تفرض نفسها على تصوراتنا وميولنا ورغباتنا الحقيقية. لقد أقام «هايدغر» نوعاً من الهرمنيوطيقا غير الذهنية، حيث يؤكّد على التقيُّد المكاني التام والكامل في التاريخ واللغة. وقام «غادامير» ـ تلميذ «هايدغر» ـ بمواصلة مسيرة أستاذه، وقال بأن هدف التأويل ليس هو نوايا المؤلِّف، وإنما هو ذات النصّ»[١٩].

وأرى أن كلا نوعي الهرمنيوطيقا ضروريٌّ في العصر الراهن، سواء في ذلك الهرمنيوطيقا المنهجية ـ الأعمّ من معرفة أساليب النصوص المقدسة أو مطلق النصوص أو مطلق العلوم الإنسانية ـ والهرمنيوطيقا الفلسفية، في إطار تبيين ماهيّة فهمها وشرائط حصولها.

مسائل الهرمنيوطيقا

إن اختلاف معاني الهرمنيوطيقا ومساحتها المفهومية يؤدّي إلى جعل دائرة

المسائل الهرمنيوطيقية بدورها مختلفة أيضاً. لا شَكَّ في أن مسائل الهرمنيوطيقا في تعريف «هايدغر» و«غادامير» أوسع دائرة من تعريف «ديلتاي»، كما أن مسائل الهرمنيوطيقا في تعريف «ديلتاي» أوسع دائرة من مسائل الهرمنيوطيقا في تعريف «شلاير ماخر»؛ وذلك لأن الأسلوب اللغوي أضيق من الأسلوب الكلامي، والأسلوب الكلامي أضيق من أساليب العلوم الإنسانية، وأساليب العلوم الإنسانية أضيق من أساليب الفهم الإنساني. وعلى الرغم من ذلك فبالإضافة إلى توصيف وتبين وتحليل الاتجاهات المختلفة للهرمنيوطيقا، مثل: هرمنيوطيقا شلاير ماخر، وديلتاي، وهايدغر، وغادامير، وريكور، وهيرش، وغيرهم، لا بُدَّ من النظر في المسائل التالية في إطار الهرمنيوطيقا:

١. حقيقة وماهية الفهم، ومسار ظهوره

يصل «هايدغر» من خلال البنية الوجودية والإنسان إلى رؤية خاصة للفهم، وتقدّم الفهم على اللغة، بل والتفسير أيضاً. وقد عمد «غادامير» من خلال طرحه للدور الهرمنيوطيقي إلى تفسير حقيقة الفهم باقتران أفقَيْ المعنى بين المفسِّر ونصّ التفسير.

والآن علينا أن نرى ما إذا كان يمكن تجريد حقيقة الفهم من أيّ نوع من الفرضيات المسبقة، والحصول على فهمٍ خالص للنصّ؟

وأساساً لا بُدَّ من التساؤل والقول: ما هو دور الفرضيات المسبقة في فهم النصّ؟ هل الفهم عبارة عن الحصول على المعنى الأخير للنصّ، أم هو مجرد مراد المتكلّم؟ وهل للنصّ معنى واحد يقف عنده أو يمكن أن ننسب إلى النصّ ما لا نهاية له من المعاني؟

يتمّ بحث هذا النوع من الأسئلة ونظائرها في الهرمنيوطيقا.

٢. معيار الفهم

أما البحث الآخر فيعود إلى تقييم الفهم، وبيان ملاك الفهم الصحيح، وتمييزه من الفهم السقيم. هل أنّ هناك معياراً لاكتشاف الفهم الصحيح أم لا؟ وكيف يمكن

الجواب عن النزعة النسبية في الفهم؟

٣. قواعد الفهم

هناك قسمٌ هامّ من مباحث الهرمنيوطيقا يتعلق بقواعد الفهم المضبوط للنصّ، والسؤال عن القواعد الاستخراجية والاستنباطية والاستفهامية. وبعبارةٍ أخرى: ما هو منطق فهم اللغة؟

ويمكن لمباحث علم أصول الفقه والعلوم القرآنية أن تقدِّم الكثير من المعلومات لهذا القسم من المباحث الهرمنيوطيقية.

هرمنيوطيقا الأستاذ معرفت

قال الأستاذ معرفت في بيان تعريف الهرمنيوطيقا: «عنوان أطلقه أصحاب الدراسات اللاهوتية تعبيراً عن مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتَّبعها المفسِّر لفهم النص الديني؛ ليكون مضبوطاً وقائماً على أسس حكيمة، دون التبعثر والتشتُّت في الآراء والأفهام. وأكثرها اعتباطٌ أو تحكيم للرأي على النصّ»[٢٠].

وبطبيعة الحال فقد كان الأستاذ معرفت منتبهاً إلى الدائرة المفهومية الواسعة لرقعة الهرمنيوطيقا، ومن هنا نجده يقول: «وقد اتّسع مفهوم هذا المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتّساعاً، ليشمل كافة العلوم الإنسانية، كالتاريخ وعلم الاجتماع والإنثروبولوجيا وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولوكلور»[٢١].

وقد عمد الأستاذ معرفت إلى التعريف بنوعين آخرين من أنواع الهرمنيوطيقا بلحاظ مفهوم النصّ:

الأوّل: الهرمنيوطيقا التي هي ـ تَبَعاً للحصول على المعنى ـ عبارةٌ عن طريق تجميع الأدلّة التاريخية واللغوية التي تساعد القارئ أو السامع على الفهم الخارجي للعبارة.

والثاني: يأتي تَبَعاً لتأويل النصّ والعبارة، لتغدو صالحة للاشتمال على المعنى في كل الظروف والشرائط، بحيث تكون نافعة لحل مشاكل الإنسان في جميع

العصور.

وبطبيعة الحال فإن المفسِّر الإسلامي كان ولا يزال مهتماً بالقرائن التاريخية واللغوية في فهم النصوص، كما أنه لم يكن غافلاً عن التفاسير الاجتهادية وتأويل الآيات[٢٢].

يُشير الأستاذ معرفت إلى العناصر الثلاثة المتمثِّلة بـ «المؤلِّف»، و«النصّ»، و«المفسِّر»، أو القصد والنصّ والتفسير، وهي التي تقع مورد اهتمام الهرمنيوطيقيين.

وبعد بيان هذه العناصر الثلاثة قام سماحته بطرح الأسئلة القائلة: هل هناك من علاقة بين المؤلف والنصّ؟ وهل يمكن اعتبار النصّ الأدبي للمؤلف مساوقاً لقصده العقلي؟

وإذا كان الجواب بالإيجاب فهل يمكن الوصول إلى مداليل النصّ من خلال القواعد العامة للتحاور؟

وإذا تمّ إنكار التطابق التامّ بين قصد المؤلِّف والنصّ فهل يكون هذان العنصران متمايزان ومنفصلان عن بعضهما تماماً، أم يبقى هناك شيءٌ من الصلة بينهما؟

وبطبيعة الحال إذا اتجهت الأسئلة إلى العلاقة والارتباط بين المؤلِّف والنصّ والناقد أو المفسِّر فسيغدو البحث أكثر تعقيداً[٢٣].

وبعد بيان الأستاذ معرفت لرؤية «نصر حامد أبو زيد» و«شلاير ماخر» أشار إلى القواعد المختلفة لهرمنيوطيقا النص الديني، وذلك كما يلي:

١ـ قاعدة لغة الوحي

لا شَكَّ في أن لغة الوحي هي لغة العُرْف العام؛ لأن الله سبحانه وتعالى يقول:

- **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾** (إبراهيم: ٤).
- **﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾** (الدخان: ٥٨).
- **﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾** (القمان: ١٧).
- **﴿قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾** (الزمر: ٢٨).

وقد روى أبو الفتح الكراجكي بإسناده عن رسول اللهﷺ أنه قال: «إن الله سبحانه أنزل القرآن عليَّ بكلام العرب والمتعارف من لغتها»(٢٤).

٢ـ قاعدة مراتب المعنى

إن لكلام ولغة القرآن الكريم دلالات طولية ومتراتبة ومترابطة؛ بعضها ظاهر وسطحي؛ وبعضها الآخر باطني وعميق. وهذا ما أشار له الله في محكم الذكر قائلاً: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧).

وقد ذكر الأستاذ معرفت هذه الدرجات المختلفة والمراتب المتفاوتة لمعاني القرآن وأبعاده المعرفية عن الراغب الإصفهاني؛ إذ يقول: البلغاء يحصلون من القرآن على الفصاحة، والفقهاء على الأحكام الشرعية، والمتكلّمون على البراهين العقلية، والمؤرّخون على القصص القرآني، وهكذا الشأن بالنسبة إلى سائر أصحاب الاختصاصات الأخرى.

ورُوي عن الإمام الصادقؑ أنه قال: «كتاب الله ـ عزَّ وجلَّ ـ على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء»(٢٥).

إن مسألة ظاهر وباطن القرآن من الأمور التي أكّد عليها النبيّ الأكرمﷺ في مختلف المواطن، ولفت انتباه الأمة الإسلامية لها(٢٦).

٣ـ قاعدة الجَرْي والتطبيق

إن مسألة الجَرْي والتطبيق من المسائل الهامّة الأخرى في فهم النصوص الدينية. وعلى هذا الأساس يتمّ أوّلاً تأويل الكلام إلى مفهومه العام، ثمّ يُصار بعد ذلك إلى تطبيقه على موارده الذاتية ومصاديقه التامّة. فعلى سبيل المثال: جاء في حديث عن الإمام الصادقؑ في تفسير قول الله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ (النحل: ٤٣؛ الأنبياء: ٧) أنه قال: «نحن أهل الذكر، ونحن المسؤولون»(٢٧).

إن حقيقة الأمر أن المفهوم في هذه الآية عامّ، بَيْدَ أن هذا المفهوم العام يتمّ

تطبيقه على أئمة المسلمين؛ بوصفهم المصداق الأكمل لهذا المفهوم، لا أن مراد الآية ينحصر في هذا المصداق الأتمّ[٢٨]. إن قاعدة الجَرْي والتطبيق تساعد القارئ أو السامع على أن لا يفقد المفهوم العام للآية، وأن يعمل من خلاله على اكتشاف المصاديق الأخرى له من طريق الاجتهاد. وبذلك تكون هذه القاعدة من القواعد الهامة للهرمنيوطيقا المنهجية.

٤ـ قاعدة مفهومية النصوص

لقد عمد الأستاذ معرفت إلى رفض النظرية السفسطائية التي صدع بها بعض المستنيرين، والتي تفرِّغ الألفاظ والعبارات من أيّ مضمونٍ أو معنى؛ إذ قال في هذا الشأن: «نعم، كانت الحاجة إلى التفسير من قبل أنّ الوحي القرآني لمّا كان كتاب هداية وتشريع فرُبَما اقتطف من قصص الماضين مواضع العِبَر منها، كما اقتصر على بيان أصول التشريعات، وأحال التفصيل إلى بيان الرسول، وغير ذلك من أسباب أوجبت إجمالاً أو إبهاماً في طرفٍ من آي الذكر الحكيم، الأمر الذي يقوم بتبيينه وتفصيله المفسِّر المضطلع الخبير. وأوّل المفسِّرين هو النبيّ الكريم، حيث قال تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (النحل: ٤٤)»[٢٩].

٥ـ قاعدة تناسب آيات القرآن

يذهب الأستاذ معرفت إلى الاعتقاد بأن آيات القرآن الكريم ـ رغم نزولها على مدى ٢٣ سنة بشكلٍ تدريجي؛ طبقاً للمصالح الخاصة، وإنْ كانت حقيقة القرآن الكريم وروحه ولبابه قد نزلت على رسول الله دفعةً واحدة ـ كانت آياته تنزل متفرّقة، وأحياناً على شكل مجموعات ونجوم من عشر آيات أو خمسين آية جملة واحدة، أو سورة كاملة، وفي زمنٍ خاصّ ومناسبةٍ خاصّة. وقد تكون مناسبة نزول آية تخالف وتغاير مناسبة نزول آية أخرى. بَيْدَ أن ضرورة وحدة الموضوع تقتضي أن تكون هناك مناسبة وسنخية بين آيات المجموعة الواحدة؛ لأنها قد نزلت في فترةٍ واحدة

ومناسبة واحدة وعلى نحوٍ متتابع. ويقوم الافتراض على أن آيات هذه المجموعة الواحدة تمثّل أجزاء كلام واحد، وعلى هذا الأساس هناك ضرورةٌ لأن تكون هناك مناسبة بين أجزاء تلك المجموعة. من هنا فإن وحدة الموضوع بين أجزاء المجموعة ومسانختها وانخراطها ضمن كلام واحد تبرزها على شكل كلام واحد، يرمي إلى تحقيق غاية واحدة، وبذلك يكتسب في حدِّ ذاته وعلى نحو الاستقلال وحدة ذاتية[٣٠].

وقد عمد الأستاذ معرفت إلى بحث ودراسة التناسب القائم بين آيات القرآن الكريم من زاوية مختلف الجهات التالية:

ـ أحياناً يكون البحث بشأن التناسب القائم بين الآيات التي نزلت دفعة واحدة وفي زمنٍ واحد.

ـ يتمّ البحث أحياناً بشأن الارتباط والتناسب القائم بين آيات سورة واحدة، حيث تكون آيات تلك السورة من بدايتها إلى آخرها مترابطة فيما بينها، ويكون بينها تناسب عقلائي؛ وذلك لأن السورة تعني أنها عبارة عن مجموعة واحدة، وقد ضمنت هذه الوحدة في إطار السورة، بحيث تضفي عليها كمّية وكيفية خاصّة، سواء من ناحية مراد الآيات أو من ناحية أسلوبها أو سنخيّتها. وعلى هذا الأساس يجب أن تكون هناك وحدة جامعة بين آيات السورة الواحدة بحيث تضمّ جميع هذه الآيات.

ـ وأحياناً يكون التناسب والترابط بين سياق كلّ آيةٍ والكلمة الأخيرة منها، أو بين سياق وفواصل الآيات؛ إذ إنّ التناسب بين سياق الآيات وكلماتها الأخيرة هو أمر ذاتي، بل هو ذات الارتباط والتناسب اللفظي والمعنوي الذي يرفع من شأن الآيات ومقام البلاغة والفصاحة فيها، ويعمل على تكميلها. وبشكلٍ عام فإنّ جمالية وحُسْن الآية يكمن في هذا الترابط والتناسب.

ـ لقد ذهب بعض علماء الإسلام إلى تصوُّر نوع رابع من التناسب بين الآيات، وقالوا بضرورة وجوده وقيامه بين الآيات، وهو عبارة عن ضرورة وجود التناسب بين خاتمة السورة السابقة وبداية السورة اللاحقة. بَيْدَ أن هذه المسألة لا يمكن أن تنطلق من غير التكلُّف، كما أنها لا تنطوي على فائدةٍ كبيرة. وبالإضافة إلى ذلك ليس هناك من دليل يُثبت قيام هذا النوع من التناسب والارتباط الخاصّ بين الآيات[٣١].

وبالالتفات إلى هذه الضابطة يمكن الوصول إلى مرتبةٍ من مراتب الفهم، وعلى أساس هذا الفهم يتمّ اعتبار قاعدة التناسب بين الآيات من بين القواعد الهامة في الهرمنيوطيقا المنهجية.

٦ـ قاعدة المحكَم والمتشابِه

ذهب الأستاذ معرفت ـ طبقاً للآية السابعة من سورة آل عمران ـ إلى القول بأن بعض آيات القرآن الكريم تندرج ضمن المتشابه الذي يتّخذ ذريعة من قبل البعض لإثارة الفتنة. إلاّ أن المسألة الأهم تكمن في ماهية الآيات المتشابهة. إن الآيات المتشابهة من وجهة نظر معرفت تقع في مقابل الآيات المحكَمة. والآيات المحكمة عبارة عن الآيات الثابتة والراسخة التي لا يمكن للشبهة والخلل أن ينفذ إليها. وعليه يكون معنى الآيات المتشابهة عبارة عن الكلام غير الثابت. وبطبيعة الحال فإن المتشابه في القرآن ـ من وجهة نظر سماحته ـ قد استعمل بمعنيين:

الأوّل: التشابه والتساوي، كما ورد ذلك في سورة الزمر؛ إذ يقول تعالى: **﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ...﴾** (الزمر: ٢٣).

الثاني: التشابه بمعنى المثير للشبهة، كما هو الحال بالنسبة إلى الكلام أو السلوك الذي يقبل الكثير من الاحتمالات، ولا يُعْرَف المراد منها بالتحديد. وبهذا المعنى ورد قوله تعالى في سورة البقرة: **﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾** (البقرة: ٧٠)، على لسان بني إسرائيل، حيث أمرهم الله بذبح بقرة، ولم يتبيَّنوا ماهية البقرة التي أمرهم الله بذبحها، وهل المراد منهم ذبح بقرة عادية أو هناك سرٌّ محتجب خلف ستار هذا الطلب؟

وبهذا المعنى تمّ استعمال كلمة «المتشابهات» في الآية السابعة عشرة من سورة آل عمران المباركة.

إن بعض الآيات؛ لاشتمالها على الوجوه المختلفة، تحتوي على ظاهر مثير للشبهة، الأمر الذي وجد فيه المغرضون مادّة للتأويل والفتنة؛ بهدف إضلال البسطاء

من الناس؛ وذلك لخفاء الحقيقة، حتّى امتزج الحق بالباطل، واكتسب الكلام والسلوك الحقّ ثوب الباطل. وعليه فالمتشابه بالإضافة إلى الغموض يجب أن ينطوي على مادة لإثارة الشبهة والوقوع في الخطأ والفتنة[٣٢].

يذهب الأستاذ معرفت ـ بالالتفات إلى ما تقدَّم بشأن الآيات المتشابهة ـ إلى الاعتقاد بأن كلّ متشابهٍ في القرآن الكريم يحتاج إلى تفسيرٍ لرفع الغموض، وإلى تأويل لدفع الشبهات[٣٣].

لقد أشار الأستاذ معرفت في كتابه «علوم قرآني» إلى نماذج مختلفة من الآيات المتشابهة. وبطبيعة الحال فإنه يرى أن التشابه في آيات القرآن على نحوين: التشابه الأصلي؛ والتشابه العرضي.

والتشابه الأصلي يعني أن قصور اللفظ يؤدّي بدوره إلى القصور في إفادة المعاني السامية، ويؤدّي أحياناً إلى إثارة الشبهة. وهذه الآيات ترتبط بأصول المعرفة، وهي قليلةٌ جداً.

أما الغالب في الآيات المتشابهة فهي من التشابه العرضي. ويحدث هذا التشابه بفعل اختلاف الآراء وتضارب العقائد وظهور المذاهب والاتجاهات المختلفة، وهو ما حصل في المجتمعات الإسلامية في الأزمنة المتأخرة من عصر النزول، حيث قام كلّ مذهب بالتمسك بآيات القرآن لإثبات أحقّيته، وبذلك تحوَّلت الآيات ـ التي كانت حتى الأمس القريب محكمة ـ؛ بسبب تفسيراتهم الاعتباطية، إلى آيات متشابهة. وإن أكثر الآيات التي تعرف حالياً بوصفها من المتشابهات هي من هذا القبيل[٣٤].

ومن هذه العبارة التي ذكرها الأستاذ معرفت يتّضح سبب ذهاب بعض المستيرين إلى القول صراحةً بأن جميع آيات القرآن الكريم متشابهة؛ إذ عندما يتمّ التوهّم بأن نصوص وآيات القرآن صامتة، ويتمّ اعتبار جميع المعارف البشرية وغير الدينية بوصفها هي المؤثّرة في استنطاق النصوص والمعارف الدينية، لا غرابة في أن تكون جميع الآيات متشابهة، ولن تكون هناك آية محكمة في البين[٣٥].

وقد عمد الأستاذ معرفت إلى بيان الصفات الإلهية، من قبيل: نفي التحيُّز، والعرش، والفوقية، ورؤية الله، والصفات الخبرية، من قبيل: اليد، والوجه، والساق،

والإرادة والاختيار، والإضلال أو الخذلان، والختم والطبع، بوصفها من الآيات المتشابهة[٣٦].

٧. قاعدة ضابطة التأويل

إن للتأويل ـ كما هو شأن التفسير ـ ضوابط وقواعد، وإن الخطابات العامة المنتزعة من الآية إنما تكون صحيحة إذا كانت منسجمة مع هذه الضوابط والقواعد.

وقد بيَّن الأستاذ معرفت ضابط التأويل قائلاً: «وعليه فللقرآن ظهرٌ حسب التنزيل، وبطن حسب التأويل. وإنما عُبِّر عنه بالبطن لأن هذا المفهوم العامّ إنما استخلص من فحوى الآية استخلاصاً، بإعفاء جوانب الآية المرتبطة بالمناسبات، والتي كادت تجعل الآية خاصّة بها حسب ظاهر التنزيل؛ ليجلوا وجه الآية العام بعد إلغاء الخصوصيات الساترة. فقد كان بطن هذا المعنى العام لِمَنْ قصر نظره على ملابسات الآية حسب تنزيلها. أما الذي تعمَّق النظر وتدبَّر فيجد الآية ذات مفهوم واسع سعة الآفاق، الأمر الذي يجعل من القرآن ـ في جميع آيه ـ [كتاباً] ذا رسالة خالدة... خُذْ لذلك مَثَلاً: قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: ٤٣؛ الأنبياء: ٧)، فقد نزلت بشأن المشركين، حيث تشكيكهم في موضع الرسول: هل يصحّ أن يكون من البشر؟ فالآية بمفادها الظاهري ـ حسب تنزيلها ـ نزلت بشأن إزاحة علّة المشركين بالذات، لكنها بفحواها العام تعمّ كلّ جاهلٍ بأصول الديانة أو فروعها، فعليه أن يراجع العلماء في ذلك. وهذه هي رسالة الآية الخالدة»[٣٧].

وقال سماحته في موضعٍ آخر: «طبقاً لهذا الضابط سوف تكون الكثير من التأويلات والمعاني الباطنية ـ التي ذكرتها الفرق الباطنية المعروفة، والكثير من تأويلات الصوفية المتطرِّفة، والنظريات الهرمنيوطيقية ـ فاقدة للاعتبار. ولن تكون مقبولة أبداً، لا لعدم مراعاتها الضابط المذكور، بل لكونها كذلك تعتبر إسقاطاً على القرآن، ونوعاً من التفسير بالرأي»[٣٨].

وبطبيعة الحال فإنّ الأستاذ معرفت يميِّز بين تأويلات كبار العرفاء وتأويلات

المتطرِّفين من الصوفية.

ربما أمكن لنا أن نفهم من المعنى الأول للتأويل، الذي اختاره الأستاذ معرفت، أن الهرمنيوطيقا في المنظومة المعرفية للأستاذ معرفت لا تختصّ بدائرة الألفاظ فقط، وإنما يستوعب جميع الأعمال والأفعال أيضاً، بمعنى أن الهرمنيوطيقا لدى الأستاذ معرفت ليست أعمّ من الهرمنيوطيقا المنهجية التقليدية والهرمنيوطيقا المنهجية والرومنطقية لـ «شلاير ماخر» فحَسْب، بل هي أعمّ حتّى من الهرمنيوطيقا المنهجية والرومنطيقية لـ «ديلتاي» أيضاً؛ وذلك لأن إبراز حقيقة المراد يرتبط بدائرة الألفاظ والأقوال، ويرتبط أيضاً بدائرة السلوك البشري، وحتّى أفعال الله سبحانه وتعالى أيضاً، بمعنى أن جميع الظواهر البشرية والإلهية تندرج في دائرة الهرمنيوطيقا عند الأستاذ معرفت. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار هرمنيوطيقا الأستاذ معرفت من حيث السعة مساوقاً ومساوياً للهرمنيوطيقا الفلسفية لهايدغر وغادامير، رغم الاختلاف الكبير والجوهري بين القولين من حيث المحتوى، ولا سيَّما في الناحية المعرفية.

الهوامش

(1) Hermeneutics.

(2) Hermeneuein.

(3) Hermeneia.

(4) interpretation.

(٥) انظر: مجموعة من المؤلفين، هرمنوتيك مدرن: ٩.

(6) Peri Hermeneias.

(7) Hermes.

(٨) يُعرف هرميس في الأساطير الإغريقية بوصفه نجل «زيوس» و«مايا». وبعد أن أعجب زيوس بأداء نجله قام بتكليفه بإبلاغ وإرسال وترجمة خطابات الآلهة. وهناك مَنْ نسب إلى هرميس مهمّة هداية أرواح الأموات إلى منازلها أيضاً. وفي بعض المصادر هناك إشارة إلى أكثر من هرميس واحد، وكل

واحد منهم يرتبط بإله الإنباء والإخبار.

(٩) انظر: محمد رضا ريخته گران، منطق ومبحث هرمنوتيك: ١٧ ـ ٢١؛ ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك: ١٧ ـ ٤٠.

(١٠) انظر: إفلاطون، دوره آثار إفلاطون ٢، رسالة كراتولوس: ٦٧٩ ـ ٦٩٢.

(١١) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك: ٤٢ ـ ٥٤.

(12) Dann Hauer.

(١٣) الفينومينولوجيا (phenomenology): علم الظاهرات: طريقة في وصف الوعي أو الشعور وتحليله، تستهدف فهم الظاهرات المُعاشة من طريق الدراسة المباشرة لمعطيات الوعي، ومن غير تأثُّر بأيّ افتراضات مسبقة.

(14) Peri Hermeneias.

(١٥) انظر: فريدرك كابلستون، تاريخ الفلسفة ٧: ٣٩٨، ٤٠٠.

(16) interpretative.

(17) Truth and method.

(١٨) انظر: أحمد واعظي، در آمدي بر هرمنوتيك: ٢٦ ـ ٣٠.

(١٩) مجموعة من المؤلفين، هرمنوتيك مدرن: ٩ ـ ١٣.

(٢٠) محمد هادي معرفة، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ١٥٣.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) انظر: المصدر السابق: ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٢٣) انظر: المصدر السابق: ١٥٧.

(٢٤) كنز الفوائد: ٢٨٥ ـ ٢٨٦؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩: ٢٨٢، ح٦. وانظر أيضاً: محمد هادي معرفة، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢٥) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ١٠٣، ح٨١.

(٢٦) انظر: محمد هادي معرفة، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢٧) محمد بن مسعود العيّاشي، تفسير العياشي ٢: ٢٦٠، ح٣٢.

(٢٨) انظر: محمد هادي معرفة، التأويل في مختلف المذاهب والآراء: ١٦٦.

(٢٩) المصدر السابق: ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٣٠) انظر: محمد هادي معرفة، تناسب آيات: ١٩.

(٣١) انظر: المصدر السابق: ١٧ ـ ١٩.

(٣٢) انظر: محمد هادي معرفة، علوم قرآني: ٢٧٠ ـ ٢٧٣.

(٣٣) انظر: المصدر السابق: ٢٧٣.

(٣٤) انظر: محمد هادي معرفة، علوم قرآني: ٢٩٤.

(٣٥) انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت.

(٣٦) انظر: محمد هادي معرفة، علوم قرآني: ٢٩٥ ـ ٣١٧.

(٣٧) محمد هادي معرفة، التفسير الأثري الجامع ١: ٣١؛ مدخل (تأويل)؛ دانشنامه قرآن شناسي (الموسوعة القرآنية): ١٣ ـ ١٤.

(٣٨) انظر: محمد هادي معرفة، مدخل (تأويل)؛ دانشنامه قرآن شناسي (الموسوعة القرآنية): ١٤.

البداء في فهم العلاّمة معرفت

د. محمد محمد رضائي[*]

ترجمة: وسيم حيدر

مقدّمة

إن البداء من العقائد الشهيرة للشيعة، وقد تُعرف بأنها من مختصّات العقائد الشيعية. وفي هذا المقال نحاول بيان هذه النظرية من وجهة نظر الشيخ معرفت، ولكننا سنبدأ قبل كلّ شيء من بيان أصل نظرية البداء، لننتقل بعد ذلك إلى بيان رأي سماحته في هذا الشأن.

مفهوم البداء

إن البداء في اللغة من مادة (ب د و)، بمعنى: «الظهور بعد الخفاء»، وعند اقترانها باللام تعني تبدُّل الرأي وتغيُّره، كما في قولك: «بدا لي في هذا الأمر بداءً، أي تغيّر رأيي عمّا كان عليه»[1].

وأما بحسب الاصطلاح فإن البداء عبارة عن إيجاد الرأي الجديد في عالم التكوين، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى طبقاً للسنن الثابتة يمحو قضاءً وقدراً؛ ليُثبت مكانهما قضاءً وقدراً آخر، قال تعالى: ﴿**يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ (الرعد: ٣٩). وبطبيعة الحال لا يجوز إطلاق البداء بمعناه الحقيقي على الله؛ إذ لا يمكن تصور تبدُّل أو تغيُّر الرأي والإدراك في ساحته. فلا يجوز التغيُّر

(*) أستاذٌ مساعد في جامعة طهران، قسم الفلسفة.

والتبدُّل والحدوث بالنسبة له عزَّ وجلَّ؛ وذلك لعلمه السابق وإحاطته بجميع الأمور، فلا تخفى عليه خافية. من هنا فإن إطلاق البداء عليه إنما يكون من باب المجاز، وعليه فإن قولنا: «بدا للّه» يعني الظهور، وأن شيئاً ظهر لمخلوقات اللّه من قبل الساحة الربوبية، أو بعبارةٍ أخرى: إن اللّه في البداء يُظهر للناس شيئاً كان خافياً عليهم[٢].

البداء في الكتاب

لقد تمّت الإشارة إلى البداء في القرآن الكريم بمعناه ولفظه، كما في قوله تعالى:

١. ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ◆ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٨ ـ ٣٩).

يُفهم من هذه الآية بوضوح أن اللّه يمحو بعض الأمور، ويُثبت أموراً أخرى مكانها. فعلى سبيل المثال: يمكن لشخصٍ قدّر له في قضاء اللّه أن يعيش سبعين سنة أن يوفّر الأرضية ـ من خلال الدعاء أو الصدقة أو صلة الرحم ـ لتغيُّر هذا القضاء، فيطول عمره أكثر، بمعنى أن اللّه يمحو قضاءً، ويثبت مكانه قضاءً آخر.

٢. ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ﴾ (يوسف: ٣٥).

إن البداء في هذه الآية يعني التبدُّل في الرأي وتجدّده.

٣. ﴿وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ (الزمر: ٤٧).

والبداء في هذه الآية بمعنى ظهور شيء لم يكن متوقّعاً.

البداء في السنّة

لقد ورد استعمال البداء بشأن اللّه سبحانه وتعالى في المصادر الروائية لدى الشيعة وأهل السنّة. ومن ذلك:

ـ ما رواه الصدوق، عن زرارة، في كتاب التوحيد، إذ يقول: «ما عُبد اللّه ـ عزَّ وجلَّ ـ بشيءٍ مثل البداء»[٣].

ـ وعن الصدوق أيضاً، عن هشام بن سالم، عن الإمام الصادق، قوله: «ما

عُظّم الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بمثل البداء»[٤].

ـ كما روى محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «ما بعث الله ـ عزَّ وجلَّ ـ نبيّاً حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية؛ وخلع الأنداد؛ وأن الله يقدِّم ما يشاء ويؤخِّر ما يشاء»[٥].

وقد اعترض بعض علماء أهل السنة على مسألة البداء؛ وذلك لاعتقادهم بأن القول بالبداء يستلزم القول بجواز الجهل على الساحة الربوبية، وهو محالٌ. بَيْدَ أن البداء بالمعنى الذي يؤمن به الشيعة موجودٌ في روايات أهل السنة أيضاً، وقد قال به الكثير من علمائهم.

فقد روى البخاري، في صحيحه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله روايةً في ثلاثة رجال من بني إسرائيل ابتلاهم الله بالبرص والعمى والقرع، وأن الله قد اختبرهم بزوال هذه الأمراض عنهم، ووعدهم بالثواب والأجر الكبير، حيث ورد في هذا الحديث ما نصّه: «إِنَّ ثَلاَثَةً فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ أَبْرَصَ وَأَقْرَعَ وَأَعْمَى بَدَا للهِ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ»[٦].

وهكذا في الكثير من روايات أهل السنة الأخرى، التي يُستنبط منها معنى البداء، ونشير ـ على سبيل المثال ـ إلى ما رواه الترمذي بقوله: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يردّ القضاء إلاّ الدعاء، ولا يزيد في العمر إلاّ البرّ»[٧].

وما رواه ابن ماجة إذ يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يزيد في العمر إلاّ البرّ، ولا يردّ القدر إلاّ الدعاء، وإنّ الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها»[٨].

وهكذا ففي عقيدة أهل السنة والجماعة أن الدعاء وأعمال البرّ تغيِّر قضاء الله، وتحلّ محلّه قضاءً آخر. وهذا هو معنى البداء الذي يقول به الشيعة.

أنواع البداء

إن البداء في حقيقته إيجاد رأي جديد. ويمكن تصوُّر هذا المعنى على نحوين:

الأوّل: البداء بمعنى ظهور رأي جديد لم يكن موجوداً في السابق، بحيث يستلزم الجهل والخفاء قبل حدوثه. وهذا النوع من البداء محالٌ على الله تعالى؛ إذ بناء على التعاليم القرآنية والروائية ليس هناك شيءٌ يمكن أن يخفى على الله، فهو عالم

بالأشياء منذ الأزل وقبل وجودها. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ﴾ (يونس: ٦١).

وفي روايةٍ عن الإمام الصادق، أنه قال: «ما بدا لله في شيء إلاّ كان في علمه قبل أن يبدو له»[٩].

وعليه فإن هذا النوع من البداء محالٌ على الله؛ لاستلزامه الجهل في الساحة الإلهية.

الثاني: أن يعمل الله سبحانه وتعالى طبقاً لحكمته ومشيئته على محو قضاء وقدر، وإثبات قضاء وقدر آخر مكانه، على أن يكون الله عالماً بذلك بشكلٍ سابق. إن هذا التغيير في القضاء الإلهي القائم على أساس من أداء الإنسان، لا يستلزم الجهل في الساحة الإلهية. وعليه يكون هذا النوع من البداء جائزاً على الله سبحانه وتعالى. بَيْدَ أننا نحتاج في توضيح هذا النوع من البداء إلى دراسة مبانيه وقواعده وأصوله.

أصول البداء

تقوم نظرية البداء على أصول. ويمكن بيان هذه الأصول على النحو التالي:

١. علم الله بجميع الأشياء

إن الله سبحانه وتعالى ـ طبقاً للتعاليم الدينية ـ يعلم بجميع الأحداث والوقائع ـ الأعمّ من تلك التي حدثت في الماضي أو التي تحدث في الحاضر أو تلك التي سوف تحدث في المستقبل ـ، ولا يخفى عليه شيء أبداً. وأساساً لا مكان للجهل في ساحة الله سبحانه وتعالى. إن الله عالمٌ بجميع المتغيِّرات.

وفي ما يلي نشير إلى بعض الآيات في هذا الشأن:

أ ـ ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ﴾ (آل عمران: ٥).

ب ـ ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي أَنْفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ﴾ (الحديد: ٢٢).

ج ـ ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ

مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩).

وقال أمير المؤمنين عليه السلام، في بيان سعة علم الله تعالى: «لا يشغله شأن، ولا يغيره زمان، ولا يحويه مكان، ولا يصفه لسان، ولا يعزب عنه عدد قطر الماء، ولا نجوم السماء، ولا سوافي الريح في الهواء، ولا دبيب النمل على الصفا، ولا مقيل الذرّ في الليلة الظلماء، يعلم مساقط الأوراق، وخفيّ طرف الأحداق»[١٠].

ورُوي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال في بيان العلم الإلهي السابق: «كان الله ولا شيء غيره، ولم يزَلْ عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه»[١١].

وعليه، طبقاً لهذه الآيات والروايات يكون الله عالماً بجميع الأمور، وهو يعلم بالأحداث قبل وقوعها، وإن ساحته الربوبية مبرَّأةٌ من الجهل.

٢ـ السلطة الإلهية على جميع الكائنات

تخضع جميع الكائنات في هذا العالم لسيطرة وقدرة الله تعالى؛ فإذا أراد الله أن يوجد هذه الكائنات أوجدها؛ وإذا لم يُرِدْ ذلك لما أوجدها. وليس الأمر بأن يكون الله قد خلق العالم ثمّ تركه وشأنه، بل كلّ يوم من أيام العالم هو في شأن من شؤون الله تعالى، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: **﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾** (الرحمن: ٢٩).

وبحسب التعبير الفلسفي: «إن العلّة المحدثة للعالم هي ذات العلّة المبقية أيضاً». وعليه فإن القول بخلق وتدبير جميع المخلوقات على أساس المشيئة والإرادة الإلهية مستمرّ ومتواصل هو مورد إجماع المسلمين قاطبة. ومن هنا فقد ذمّ الله اليهود الذين قالوا: إن الله قد أتمّ خلق العالم وفرغ منه، ولم يعُدْ له دورٌ في تدبير شؤونه! وفي ذلك يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: **﴿وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...﴾** (المائدة: ٦٤). ورُوي عن الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام أنهما قالا في تفسير هذه الآية: «لم يعنوا أنه هكذا، ولكنّهم قالوا: قد فرغ من الأمر، فلا يزيد ولا ينقص، فقال الله جلَّ جلاله تكذيباً

لقولهم»[١٢].

من هنا فإن القرآن قد لعن اليهود على قولهم هذا، وقال في الردّ عليهم: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾. وبالالتفات إلى سياق العبارة ومعنى الرواية يمكن لنا أن نستنبط بوضوحٍ أن تدبير الله وخالقيته مستمرّة ومتواصلة. كما يُفهم من التعبير بالفعل المضارع في هذه الآيات؛ إذ تقول: ﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ﴾ (يونس: ٣، ٣١؛ الرعد: ٢؛ السجدة: ٥)، أن الله سبحانه وتعالى مستمرّ في تدبير العالم، كما في السابق عند بداية خلقه.

٣. تحديد المصير على أساس الأعمال

إن مصير الإنسان ـ طبقاً للتعاليم الدينية ـ يتحدّد على طبق أعماله الصالحة والطالحة. فإنّ الكثير من أعمال البرّ والخير، من قبيل: الإيمان بالله، والتقوى، والشكر، وصلة الرحم، والإحسان إلى الوالدين والبرّ بهما، والاستغفار والتوبة، والسعي والعمل الصالح، والتوكّل على الله، وما إلى ذلك من الأمور، يستوجب سعة الرزق ونزول النعم على الإنسان. كما أن الكثير من الأعمال القبيحة والطالحة، من قبيل: عدم شكر النعم الإلهية، وقطع الرحم، وما إلى ذلك من الأمور، تستوجب الحرمان وضنك الحياة. وقد صرَّح القرآن الكريم بأن الإيمان والتقوى هما السبب في نزول البركات والنعم من السماء، وانبثاقها من الأرض[١٣]. كما يرى أن شكر النعم عنصر هامّ في ازديادها[١٤]، وأن الاستغفار والتوبة من الذنوب سبب في نزول المطر، وزيادة المحاصيل والأموال[١٥].

وعن أمير المؤمنين‰، في ما رُوي عنه، قال: «صلة الرحم؛ فإنها مثراة في المال، ومنسأة في الأجل. وصدقة السرّ؛ فإنها تكفر الخطيئة. وصدقة العلانية؛ فإنها تدفع ميتة السوء. وصنائع المعروف؛ فإنها تقي مصارع الهوان»[١٦].

وبطبيعة الحال فإن الأعمال المخالفة لما تقدّم ذكره لن تؤدي إلى نتائج محمودة. وهكذا فإن القرآن الكريم صريحٌ في بيان أن تغيير مصير الإنسان رهنٌ بأعماله؛ إذ يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).

وعليه فإن التغيير في مصير الإنسان سنّة وقضاء إلهيّ لا يتغيَّر. إن الأمّة التي

تجعل من أعمال الخير والبرّ شعاراً في حياتها، وتعمل على تطبيقه، فإنّها طبقاً للسنة الإلهية ستحصل على نتائج محمودة.

إن نظرية البداء في حقيقتها ثمرة هذه الأصول الثلاثة؛ فإن الله سبحانه وتعالى بالالتفات إلى قدرته المطلقة وعلمه المطلق، وبالالتفات إلى السنن الإلهية التي لا تتغيَّر، وبالالتفات إلى أن كلّ يوم هو في شأن من شؤون الله، وأنه في خلق مستمرّ ابتداءً وبقاءً، يمكنه أن يمحو قضاءً وقدراً، ويُثبت قضاءً وقدراً آخر. فعلى سبيل المثال: إذا كان في قضاء الله أن يعيش الشخص مدّةً محددة من السنوات يمكن لهذا الشخص أن يغيّر هذا القضاء من خلال صلة الرحم، والصدقة والدعاء، فيؤخِّر في حلول أجله. وإن هذا التغيير في زمن الأجل بواسطة أعمال البرّ هو جزء من السنن الإلهية التي لا تتغيَّر. وعلى هذا الأساس يقوم الله تعالى بمحو قضاءٍ وقَدَر، ويُحِلّ محلّه قضاءً وقدراً آخر. وهذا هو معنى البداء.

البداء والنسخ

يذهب علماء الشيعة إلى القول بأن البداء والنسخ متقاربان في المعنى. غاية ما هنالك أن النسخ يقع في الأمور التشريعية، بينما البداء يقع في مجال الأمور التكوينية. وحيث تذهب أغلب المذاهب الإسلامية إلى القول بالنسخ، والاتّفاق على وقوعه في عدّة موارد، من قبيل: تغيير القبلة، ووجوب الصدقة قبل مناجاة النبيّ، ومدّة عدّة الطلاق، ينبغي على هذا الأساس أن يقولوا بالبداء أيضاً؛ لذات الدليل الذي أثبت عندهم بأن القول بنسخ الأحكام لا يستلزم القول بحدوث الجهل في الساحة الربوبية، قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (البقرة: ١٠٦).

وهكذا الأمر في البداء، حيث لا يلزم منه القول بثبوت الجهل في الساحة الربوبية.

يرى الأستاذ معرفت‏رحمه الله أن انتساب النسخ[١٧] والبداء[١٨] إلى الله بمعناهما الحقيقي محالٌ؛ وذلك لأن الساحة الإلهية مبرّأةٌ من تبدُّل الرأي المستلزم للجهل. فلكلٍّ من النسخ والبداء معنيان يجوز أحدهما على الله، بينما لا يمكن للآخر أن يشمل الله

سبحانه وتعالى، ويكون إطلاقهما على الله بأحد المعنيين صحيحاً، وغير صحيح بالمعنى الآخر.

أثر الاعتقاد بالبداء

يذهب علماء الإمامية إلى الاعتقاد بأن البداء إنما يكتسب أهمّيته من جهة أن المؤمن يتسلَّح في ظلّه بالأمل؛ حيث يعلم أن مصيره رهنٌ بأعماله الصالحة، من قبيل: الدعاء، وصلة الرحم، والصدقة، والتوبة، والبرّ بالوالدين. فليس الأمر بأن تكون عاقبة أمره محسومة سلفاً، بحيث لا يكون لصالح أعماله أيّ تأثير على تغيير مصيره؛ إذ لو كان الأمر كذلك فإنه سيُصاب باليأس والإحباط. وأمّا إذا علم بإمكانية تغيير مصيره نحو الأفضل، بواسطة قيامه بالأعمال الصالحة، فسوف يتفاءل بالمستقبل، ويقبل على المزيد من أعمال البرّ والعبودية لله عزَّ وجلَّ. وبذلك يكون البداء وثيق الصلة بالشفاعة والتوبة، حيث يمكن للمؤمنين أن ينظروا إلى المستقبل برؤية مفعمة بالأمل.

ومن هنا وصفت الروايات مفهوم البداء بأنه من أعلى درجات العبادة، وأن هناك ثواباً عظيماً يترتّب على الاعتقاد بالبداء، ومن ذلك قولهم: «لو يعلم الناس ما في البداء من الأجر ما فتروا من الكلام فيه»[١٩].

وبطبيعة الحال فإن البداء لا يتحقّق في جميع المقدرات الإلهية، من قبيل: ما أمر الأنبياء بتبليغه. إنّ ما قيل حتّى الآن بشأن نظرية البداء هو تقريباً موضع إجماع من قبل كافّة علماء الشيعة، وأكثر علماء أهل السنّة والجماعة.

لوازم الاعتقاد بالبداء

إن الاعتقاد بالبداء يستتبع بعض المسائل الجوهرية التي وقع الاختلاف حولها بين العلماء، ويمكن إجمالها بما يلي:

١. علاقة البداء بالتقديرات الإلهية.

٢. علاقة البداء بالعلم الإلهي.

٣. علاقة البداء بنبوءات الأنبياء وأولياء الله.

وفي ما يلي نقدم شرحاً إجمالياً لكلّ واحد من هذه المسائل.

١. علاقة البداء بالقضاء والقدر الإلهي

هل يجري البداء على جميع المقدرات الإلهية أم يقتصر جريانه على بعضها فقط؟

إن التقديرات الإلهية على نوعين:

١. التقديرات الحتمية والقطعية الثابتة، التي لا تتبدّل ولا تتغيّر.

٢. التقديرات المشروطة والمتغيِّرة.

إن بعض التقديرات الإلهية، من قبيل: ما أمر الله الأنبياء بتبليغه، هو جزءٌ من التقديرات الحتمية والقطعية. ومثل هذه التقديرات مكتوبة في العلم الإلهي، وثابت في علم الله أن لا شيء يمكنه تغييرها، من قبيل: صفات الإمكان لجميع الكائنات الممكنة، أو صفة الامتناع بالنسبة إلى الممتنعات. إلاّ أن بعض المقدرات الإلهية مشروطة، وإن تحقّقها معلّق على بعض الشروط، فإنْ تحققت تلك الشروط تحقق ذلك التقدير، من قبيل: الأمثلة والمصاديق التي أشار إليها القرآن من القضاء المشروط والمعلّق على الإيمان والتقوى مثلاً، حيث رهن نزول البركات من السماء والأرض بتحقُّق الإيمان والتقوى، كما في قوله تعالى: **﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾** (الأعراف: ٩٦).

وفي روايةٍ عن الإمام الباقر عليه السلام إشارةٌ إلى كلا نوعَيْ التقدير، بمعنى: التقدير المحتوم؛ والتقدير الموقوف: «من الأمور أمور محتومة جائية لا محالة، ومن الأمور أمور موقوفة»[٢٠].

وفي روايةٍ أخرى عنه عليه السلام أيضاً، قال: «هما أجلان: أجل محتوم؛ وأجل موقوف»[٢١].

وبطبيعة الحال فقد أشار الإمام الباقر عليه السلام إلى وقوع البداء في الأمور المحتومة

أيضاً، وقال بأن البداء إنما ينتفي بالنسبة إلى الوعود الإلهية[٢٢]. وعلى أيّ حالٍ يتّضح من هذه الروايات أن بعض التقديرات الإلهية تقديرات محتومة، وبعضها الآخر موقوفة وقابلة للتغيير والتبديل.

٢. علاقة البداء بالعلم الإلهي

إن من المسائل الهامة والمعقدة في مجال مفهوم البداء علاقته بعلم الله؛ إذ تصوّر البعض أن البداء يستلزم التغيير في العلم الإلهي. إن تحقق البداء بحسب المعنى الظاهر دليل على حصول التغيُّر في العلم، كما يدلّ على نقص العلم. فعندما يحصل البداء في تقدير فهل يعني ذلك أن علم الله لم يكن كاملاً، أو أن الحاصل هو استبدال علم بعلمٍ آخر؟ إن لازم السؤال الأول هو نسبة الجهل إلى الساحة الإلهية، ولازم السؤال الثاني هو نسبة التغيُّر في الذات الإلهية. في حين لا يمكن لنا أن ننسب الجهل إلى الساحة الإلهية، ولا يمكن أن ننسب لها التغيّر. إن هذا النوع من المشاكل دفع علماء الإمامية إلى البحث عن الحلول. وفي ما يلي نستعرض إجابات بعضهم:

١. ذهب الشيخ الصدوق إلى القول بأن البداء يعني الانكشاف. من هنا فإن المراد من عبارة «بدا لله» هو اتّضاح وانكشاف بعض أعمال العباد (مثل: صلة الرحم، وقطع الرحم، والدعاء، وما إلى ذلك)، ممّا يحصل التغيير في المقدَّرات بسببه[٢٣].

٢. كما ذهب الشيخ المفيد إلى القول بأن البداء يعني الظهور، وقال بأن التعبير بـ «بدا لله» يعني بدا من الله، بمعنى أن أمراً يبرز من جانب الله تعالى. وإن ظهور الأمر الجديد لا يلزم منه بالضرورة ظهور علمٍ جديد، ليستنبط من ذلك أن شيئاً كان خافياً على الله، ثم انكشف له. يرى الشيخ المفيد أن نسبة البداء إلى الله تعالى ذات صبغة سمعية. كما ذكر الشيخ المفيد التطبيق المجازي لمفردة البداء، وأن هذه الكلمة قد استعملت في بعض الموارد التي كان يجب ـ طبقاً للمحاسبات العادية أو من خلال الالتفات إلى القرائن المتوفّرة ـ أن لا تتحقّق، ويبدو كما لو أنّ رأياً قد حلَّ محلّ رأي آخر[٢٤].

٣. ذهب الشيخ الطوسي إلى الاعتقاد بأن البداء يعني حصول علمٍ للعبد بموضوع

أو فعل لم يكن يعلمه سابقاً، بل ربما كان على يقين أو ظنّ بخلافه[٢٥].

٤ـ ذهب العلامة المجلسي إلى عدم جواز استعمال البداء بمعناه الحقيقي على الله؛ وذلك لاستلزامه ظهور علم الجديد. ولكنْ يجوز استعماله عليه بمعناه المجازي، كما هو الحال بالنسبة إلى مفرداتٍ أخرى، من قبيل: نسبة المكر واليد والوجه إلى الله[٢٦].

هناك في القرآن الكريم آياتٌ تدلّ بظاهرها على أن الله لم يكن يعلم بعض الأمور، ثمّ علم بها لاحقاً. وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه الآيات:

١ـ ﴿**وَلِيَعْلَمَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ**﴾ (آل عمران: ١٤٠).

٢ـ ﴿**الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً**﴾ (الأنفال: ٦٦).

٣ـ ﴿**ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَداً**﴾ (الكهف: ١٢).

٤ـ ﴿**وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ**﴾ (محمد: ٣١).

وبذلك فإن ظاهر هذه الآيات يدلّ على أن الله لم يكن لديه علم، ثم أصبح الآن عالماً، بمعنى أن الله قد حصل على علم جديد.

ومن ناحيةٍ أخرى هناك الكثير من الآيات والروايات التي تدلّ على أن الله عالم بجميع الأشياء قبل وجودها. وفي ما يلي نشير إلى بعضها:

١ـ ﴿**وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (البقرة: ٢٨٢؛ النساء: ١٧٦؛ النور: ٣٥، ٦٤؛ الحجرات: ١٦؛ التغابن: ١١).

٢ـ «كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه»[٢٧].

٣ـ «علمه بها قبل أن يكوِّنها كعلمه بعد تكوينها»[٢٨].

من هنا فإن ظاهر بعض الروايات يدلّ من جهة على حدوث العلم، ومن جهة أخرى هناك تصريح في الروايات بأن الله كان عالماً بالمخلوقات قبل وجودها. وعليه لا بُدَّ من تقديم بيان يستطيع التوفيق والمواءمة بين هاتين المسألتين.

رأي معرفت في العلاقة بين البداء والعلم الإلهي

كما تقدّم فإن ظاهر بعض الآيات يدلّ على حدوث العلم الإلهي، ولازم ذلك نسبة الجهل إلى الساحة الإلهية. وقد ذكر الشيخ معرفت‌ﷺ شرحاً لهذه المسألة، نستعرضه في ما يلي على نحو الإجمال[٢٩].

إن العلم يعني انكشاف المعلوم لدى العالم، وهو أمرٌ إضافي يدركه ويستنبطه العقل من خلال التقابل بين المدرِك والمدرَك، فعندما لا يكون هناك أيّ حجاب أو حائل بين المدرِك والمدرَك يحصل الإدراك، سواء كان المدرَك عبارة عن صورة المعلوم أو عين المعلوم.

إن العلم الإلهي بالأشياء عبارة عن حضور جميع الأشياء عند الله تعالى. ويمكن تصوير العلم الإلهي على صورتين، وهما: العلم الذاتي؛ والعلم الفعلي.

إن الذات الإلهية عالمة بجميع الأمور، وإن علمه الذاتي على صورة العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، وإن إجماله عين التفصيل، وتفصيله عين الإجمال. إن الله في مرتبة الذات عالمٌ بجميع الموجودات حتّى قبل وجودها. وبطبيعة الحال فإن هذا العلم الذاتي إنما هو بالوصف، أي بالوجود العلمي للأشياء، لا بوجودها الخارجي. بَيْدَ أن الله تعالى بعد تحقُّق الأشياء يكون له نوعٌ من العلم الفعلي الذي هو من صفات الفعل، بمعنى أنه ما لم توجد المخلوقات لا يكتب التحقُّق لهذا النوع من العلم، من قبيل: اتصاف الله بالرازقية، فإذا كان هناك مخلوقٌ مفتقر إلى الله لكي يرفع عنه الفقر والحاجة يمكن عندها انتزاع صفة الرازقية، ونسبتها إلى الله. وبطبيعة الحال فإن هذا التغيير في عناوين العلم إنما يأتي من جهة التغيير في متعلقات العلم، وإن التغيير في المتعلقات لا يلزم منه التغيير في الذات الإلهية، كأن تكون الإفاضة الإلهية مستمرّة، وتغيير متلقي الفيض لا يستلزم التغيير في المفيض.

وعليه عندما يُستنبط من ظاهر بعض آيات القرآن حدوث العلم يراد بذلك حدوث العلم الفعلي الذي يتحقَّق بتحقُّق وجوده الأشياء، وليس العلم الذاتي الإلهي الذي هو قديم وأزلي، فهو قائمٌ منذ القدم، وسيبقى قائماً.

كما يُبرّر الأستاذ معرفت وجود نوعين من اللوح (لوح المحو والإثبات؛ واللوح

المحفوظ) على أساس العلم الذاتي والعلم الفعلي لله عزَّ وجلَّ.

١ـ يرى الأستاذ معرفت أن لوح المحو والإثبات ـ الذي يمكن فيه الزيادة والنقصان والتغيير والتبديل، ويكون فيه القضاء والقدر الإلهي تابعاً لتحقُّق الشروط والمقتضيات وارتفاع الموانع ـ هو العلم الفعلي الإلهي الذي يحدث بحدوث الأشياء، قال تعالى: ﴿**يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ (الرعد: ٣٩).

٢ـ كما يذهب سماحته إلى اعتبار اللوح المحفوظ، والمعبَّر عنه في القرآن الكريم بقوله: ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ◆ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ**﴾ (البروج: ٢١ ـ ٢٢)، والذي لا يطاله التغيير أبداً، والذي لو ناله الإنسان سيطلع على وقوع الحوادث دون أدنى تغيير، هو العلم الإلهي الذاتي والأزلي[٣٠].

وعلى هذا الأساس لو تمكّن أحدٌ من الوصول إلى لوح المحو والإثبات سيكون علمه قابلاً للتغيير والتبدّل؛ لأن علمه سيكون علماً بالمقتضي فقط، دون الشرط والمانع. فلربما توقَّع ـ بسبب اتصاله بهذا اللوح ـ وقوع حادثة، ومع ذلك لا تقع تلك الحادثة؛ لعدم تحقُّق الشرط ووجود المانع.

ومن هنا وردت روايات بهذا الشأن تقول: إن علم الله علمان، وهما:

أـ علم لم يطلع عليه أحدٌ من مخلوقاته. وإن الملائكة والأنبياء يُخبرون بأنه سيتحقّق حتماً، ولا يقبل التغيير والتبديل.

ب ـ العلم الذي يقبل التغيير والتبديل. فقد رُوي عن الإمام الباقر‰ أنه قال: «العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يُطلع عليه أحداً من خلقه، وعلم [علّمه] ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فإنه سيكون، لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون يقدِّم منه ما يشاء، ويؤخِّر منه ما يشاء، ويثبت ما يشاء»[٣١].

٣ـ علاقة البداء بنبوءات الأنبياء وأولياء الله

يتحدّث القرآن الكريم، وكذلك الروايات، عن بعض النبوءات التي صدرت عن الأنبياء والأولياء أنّه قد حدث بشأنها البداء، ولم تتحقَّق على المستوى الخارجي.

ولازم البداء في ما يتعلق بهذه النبوءات والتوقعات هو تكذيب الأنبياء أو الأئمة، وقد يؤدّي ذلك إلى عدم الوثوق بكلامهم؛ إذ عندما لا يصدق تنبؤهم في موارد البداء قد يتصور الناس أن نبوءاتهم وكلماتهم الأخرى قد لا تكون صادقة أيضاً. وبذلك سوف يسري التشكيك إلى كلّ ما يقوله الأنبياء.

وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه النبوءات:

١. لقد قطع النبيّ يونس‌عليه السلام الأمل بهداية قومه، بل لعنهم، وسارع إلى تركهم بعد ظهور علامات البلاء قبل ثلاثة أيّام من نزوله. فلما كان ذلك خرج الناس عن بكرة أبيهم يرفعون أيديهم بالدعاء والتضرُّع بصدق وإخلاص، وأعلنوا التوبة من ذنوبهم صادقين، فبدأت تباشير العذاب بالانحسار، وعادت الأمور إلى طبيعتها، وعاد الهدوء ليكون هو سيّد الموقف. وفي تلك الأثناء لم يطلع النبي يونس على تضرُّع قومه، وتصوَّر أن العذاب محيق بهم لا محالة، ولكنْ حصل البداء، ولم ينزل العذاب. وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ**﴾ (يونس: ٩٨).

٢. رؤيا النبيّ إبراهيم‌عليه السلام، إذ رأى في عالم الرؤيا أنه يذبح ولده إسماعيل، وقد تكرَّر المنام لعدّة مرّات، حتّى أيقن أنه مأمور بالتضحية بولده. فعرض الأمر على إسماعيل‌عليه السلام، فقال إسماعيل في الجواب على ما ورد في القرآن الكريم: ﴿**يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِينَ**﴾ (الصافّات: ١٠٢). وما إن همّ إبراهيم بذبح ابنه، ووضع السكين على رقبته، وباشر الذبح، لم تفلح السكين شيئاً، واستبدل الله التضحية بذبح عظيم. فعلى الرغم من قيام النبي إبراهيم‌عليه السلام بما أوجبه الله عليه، إلاّ أن نبوءته لم تتحقّق، ولم يكن إبراهيم مطّلعاً على ذلك[٣٢].

٣. لقد أخبر النبي موسى‌عليه السلام قومه أنه ذاهب لميقات ربه، وأن سيعود إليهم بعد ثلاثين يوماً، واستخلف عليهم أخاه هارون‌عليه السلام، ولكن الميقات ـ طبقاً لتصريح القرآن ـ قد امتدّ لأربعين يوماً، وفي الأيام العشرة الأخيرة انحرف بنو إسرائيل إلى عبادة العجل. وهكذا لم يكن النبيّ موسى مطّلعاً على التقدير الثاني، وأخبر قومه بالتقدير الأول

فقط[٣٣].

٤ـ رُوي عن الإمام الصادق، أنه قال: لقد أخبر النبيّ عيسى بموت جارية بلدغة أفعى في ليلة عرسها، ولكنّ ذلك لم يتحقّق بعد أن تصدَّقت الجارية بشيء من المال؛ فدفع الله عنها الموت بالبداء[٣٤].

وقد عمد البعض إلى توجيه هذه الأخبار الغيبية المعدودة قائلاً: إن علم الأنبياء في هذه الموارد قد تعلَّق بالمقتضي والعلة الناقصة، وإنهم لم يطلعوا على العلة التامّة. وبعبارةٍ أخرى: إن مصدر علمهم كان هو لوح المحو والإثبات، وليس اللوح المحفوظ[٣٥].

وعليه عندما لم تتحقَّق هذه الأخبار الغيبية كان البداء قد حصل في موردها، بمعنى أن الله قد أظهر للناس ما كان خفي عليهم، وفي ذلك يقول الله تعالى في القرآن: ﴿**وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ**﴾ (الزمر: ٤٧).

بَيْدَ أن البعض الآخر قال، في مورد عدم وثوق الناس بأخبار الأنبياء، بأن إخبار الأنبياء والأولياء على نوعين:

١ـ الأخبار التي تتعلَّق بصفات الله، وكيفية الحشر والنشر في القيامة، ونظام النبوّة، وإخبار الأنبياء الماضين وبشارتهم بالأنبياء الذين سيأتون بعدهم، ونظام ولايتهم واستخلافهم، وما إلى ذلك، فإن هذه الموارد لا تقبل التغيير والتبدُّل أبداً؛ لأنها تمثل أساس الدين وأركانه.

٢ـ الأخبار التي تتحدَّث عن المستقبل. وهذا النوع من النبوءات قد لا يكتب له التحقُّق بسبب تغيُّر الشروط والمصالح، إلاّ إذا اقترنت هذه النبوءات بقرائن تدلّ على حتمية وقطعية وقوعها[٣٦].

الاستنتاج

إن البداء ـ طبقاً للتعاليم الدينية ـ يُعَدّ من البديهيات الثابتة في الدين. وإن الاعتقاد بالبداء لا يعني القول بالجهل في الساحة الإلهية، بل إن الله طبقاً للسنن الثابتة يمحو قضاءً وقدراً، ويُثبت بدلاً منه قضاءً وقدراً آخر، مع علم الله بحصول هذا التغيير في القضاء مسبقاً.

إن مباني وأصول نظرية البداء عبارة عن:

١. علم الله بجميع الأشياء.

٢. إن جميع المخلوقات والكائنات في هذا العالم تقع تحت سلطة الله تعالى.

٣. إن مصير الإنسان رهنٌ بأعماله الصالحة.

إن الاعتقاد بالبداء يشتمل على آثار تربوية كثيرة، بحيث إنه يحيي الأمل في قلوب المؤمنين، ويعلمون أن مصيرهم يتغيَّر نحو الأفضل بفعل أعمال الخير. من هنا فإن اليأس والقنوط لا يتسلَّل إلى قاموس المتدينين أبداً.

الهوامش

(١) انظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ١: ٢١٢.

(٢) انظر: محمد هادي معرفت، تلخيص التمهيد ١: ٤٢٣.

(٣) الصدوق، التوحيد: ٣٣٢ ـ ٣٣٣؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٤: ٩٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) صحيح البخاري ٤: ١٤٦، باب ذكر بني إسرائيل.

(٧) سنن الترمذي ٣: ٣٠٣.

(٨) سنن ابن ماجة ١: ٣٥، باب القدر.

(٩) الكليني، أصول الكافي ١: ١٤١.

(١٠) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٧٨.

(١١) الكليني، أصول الكافي ١: ١٠٧.

(١٢) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٤: ١١٣.

(١٣) انظر: الأعراف: ٩٦.

(١٤) انظر: إبراهيم: ٧.

(١٥) انظر: نوح: ١٠ ـ ١٢.

(١٦) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١١٠.

(١٧) إن حقيقة النسخ في القوانين الوضعية تعني تغيير القانون السابق، من خلال إلحاق بعض الاستثناءات أو لغة المادّة القانونية رأساً، ويكون هذا التغيير حاصلاً بفعل تغيُّر رأي المقنن والمشرِّع إثر مواجهة بعض المشاكل في التطبيق العملي. والنسخ بهذا المعنى محالٌ على الله. (نسخ در قرآن در تازه

تربن نگاه، مقالات مؤتمر الأستاذ معرفت).

(١٨) البداء ـ في حقيقته ـ نشأة رأي جديد. وهو عبارةٌ عن تجدُّد رأي لم يكن من ذي قبل؛ لأسباب دعت إلى هذا التجدُّد، وهو في الغالب جهلٌ بواقع الأمر انكشف لحينه، الأمر الذي يستدعي حصول العلم بشيء أو أمر كان خافياً قبل ذلك. ومن ثمّ كان مستحيلاً عليه تعالى الذي لا يخفى عليه شيء في السماوات والأرض، ولم يزَلْ عالماً بالأشياء قبل وجودها: ﴿**وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ**﴾ (يونس: ٦١). (محمد هادي معرفت، كراسة البداء في القرآن والحديث: ٩).

(١٩) الكليني، الكافي ١: ١١٥.

(٢٠) المجلسي، بحار الأنوار ٤: ٩٦.

(٢١) الكليني، أصول الكافي ١: ١٤٧.

(٢٢) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٥٢: ٢٥٠.

(٢٣) انظر: الصدوق، التوحيد: ٣٣٥.

(٢٤) انظر: المفيد، أوائل المقالات: ٢٩ ـ ٣٠.

(٢٥) انظر: الطوسي، عُدّة الأصول ٢: ٤٥٩.

(٢٦) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٤: ١٢٣.

(٢٧) الكليني، أصول الكافي ١: ١٠٧.

(٢٨) المصدر السابق: ١٣٠.

(٢٩) انظر: محمد هادي معرفت، البداء في القرآن والحديث: ١٧ ـ ٢٧.

(٣٠) انظر: المصدر السابق: ٢٥.

(٣١)الكليني، أصول الكافي ١: ١٤٧.

(٣٢) انظر: الصافات: ١٠٢ ـ ١٠٧.

(٣٣) انظر: الأعراف: ١٤٢، ١٤٧ ـ ١٥٠.

(٣٤) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٤: ٩٤.

(٣٥) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١١: ٥٢٢؛ جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل ٦: ٣٣١.

(٣٦) انظر: الطوسي، الغيبة: ٢٦٥؛ السبحاني، بحوث في الملل والنحل ٦: ٣٣٥.

القرآن وظاهرة الاستشراق

في مؤلَّفات الشيخ معرفت

د. الشيخ محمد جواد إسكندرلو(*)

ترجمة: حسن علي الهاشمي

زبدة البحث

تعتبر دراسة آراء المستشرقين ونقدها في مجال المعارف والعلوم القرآنية من الضرورات البارزة لبحوث القرآن في المرحلة المعاصرة. وهذا ما سبق للأستاذ معرفت أن اكتشفه قبل غيره من الباحثين والمحققين في الشأن القرآني. وقد عمل على بحثه ودراسته ونقده في مختلف أعماله، وقام في طيات هذه الأعمال بالردّ على شبهات هؤلاء المستشرقين.

نسعى في هذا المقال ـ بعد بيان مقدّمة في بيان معنى الاستشراق، وضرورة نقد آراء المستشرقين في الدراسات القرآنية ـ إلى التعريف بظاهرة الاستشراق في التراث القرآني الذي تركه هذا المحقّق البارز في الشأن القرآني في العالم المعاصر.

وسوف نتعرض في هذا المقال إلى بيان شبهات، من قبيل: «اقتباس القرآن من التوراة»، و«استفادة القرآن من الأناجيل»، و«تحريف القرآن»، و«القرآن والأخطاء النحوية»، و«استعمال القرآن للألفاظ والكلمات الأجنبية»، و«التشكيك في خلفية

(*) عضو اللجنة العلميّة في جامعة المصطفى العالميّة، وعضو الهيئة العلميّة في مدرسة القرآن والحديث التابعة لمركز الإمام الخميني التعليمي العالي. باحثٌ متخصِّصٌ في علوم القرآن الكريم، وله عدّة تأليفات في هذا المجال، وخاصّة حول المستشرقين والقرآن.

بعض الموضوعات والتعاليم القرآنية»، وغيرها من الشبهات التي أثارها المستشرقون، من أمثال: يوسف درّة الحداد[١]، وتسدال، وجولدتسيهر، وهيرشفيلد، وريتشارد بل، وأمثالهم، وقام الأستاذ معرفت بنقدها.

المقدّمة

إن «الاستشراق» الذي يعني لغة معرفة الشرق ترجمة لكلمة (Orientalism) في اللغة الإنجليزية. حيث تشير كلمة (Orient) عندهم إلى المناطق الواقعة إلى الشرق من البحر الأبيض المتوسط والقارّة الأوروبية. ويُطلق في الاصطلاح على «دراسة الإسلام من قبل علماء الغرب». وهذا المعنى الخاصّ من الاستشراق هو الذي يريده أغلب المتخصّصين في الاستشراق والعلماء والباحثين في الشأن[٢].

يمضي اليوم على بداية الاستشراق ما يقرب من ثلاثة قرون. وقد اتجه الكثير من المستشرقين في هذه الفترة إلى دراسة الإسلام والقرآن والسنّة، بَيْدَ أن دراساتهم في هذا الشأن تستحق النقد والمناقشة؛ وذلك لاشتمال هذه الدراسات الاستشراقية على الكثير من الموارد المخالفة للواقع والمضلّلة، ويعود ذلك إما إلى عدم معرفتهم باللغة العربية وأساليبها الأدبية، أو إلى الخبث والحقد الدفين على الإسلام والقرآن.

وقد كان علماء المسلمين ـ ولا سيَّما العلماء الشيعة ـ منذ صدر الإسلام وإلى هذه اللحظة يدفعون شبهات أعداء الإسلام في المجال العلمي والديني والثقافي والتربوي، وشكّلوا بذل سدّاً منيعاً للدفاع عن الإسلام الأصيل والتعاليم القرآنية السامية. ومن هنا فقد عمدوا إلى تأليف الكتب والرسائل التي تستحق كلّ الثناء والتقدير.

وكان الشيخ محمد هادي معرفت رحمه الله من النماذج والأمثلة البارزة لهؤلاء العلماء في القرن الحاضر، من الذين قدّموا أفكاراً جديدة لعالم الفكر والبحث والتحقيق في مجال التفسير وعلوم القرآن وما إلى ذلك، وترك لنا مؤلَّفات بديعة وتراثاً خالداً في هذا المجال.

لقد عمد هذا المحقّق القدير في الكثير من مؤلَّفاته، من قبيل: «شبهات وردود

حول القرآن الكريم»، و«التمهيد في علوم القرآن»، و«التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب»، و«صيانة القرآن من التحريف»، و«التفسير الأثري الجامع»، إلى تناول أقوال وآراء المستشرقين في الكثير من الموارد بالبحث والتدقيق، وبادر إلى الإجابة عنها، منطلقاً من خبرته بعقلية المستشرقين وظاهرة الاستشراق، على أساس المباني الدينية والقرآنية.

وعلى أيّ حال فإن الدراسات القرآنية للمستشرقين تمثّل واحدة من أبعاد مسار البحث القرآني، والتي دخلت مرحلة جديدة في العالم المعاصر. من هنا فإن الإجابة عن أسئلتهم وشبهاتهم تمثل ضرورة لا يمكن إنكارها.

وقد تحدَّث الأستاذ معرفت‏ؒ في حوار معه بهذا الشأن قائلاً: «يُعتبر موضوع القرآن والمستشرقين من مسائل العصر الراهن، حيث تتّجه أنظار المحققين والذين يرومون البحث في المسائل الاجتماعية بشكل عام، وخاصّة المسائل الدينية منها؛ إما رغبة منهم في حبّ الاستطلاع والحصول على المعلومات، إلى الاهتمام بكتابات وأقوال المتخصصين في هذا الشأن.... ولنحسن الظنّ، ولنقُلْ: إنهم يريدون فهم الإسلام وماهية التشيّع، وإنهم يريدون التعرُّف على القرآن حقّاً. ولكنْ مع ذلك تبقى هناك مسألة، وهي أن هؤلاء بعيدون عن روح الإسلام، بمعنى أنهم حيث ينطلقون من مسيحيتهم فإنهم إنما ينطلقون من عدم اعتبار الإسلام ديناً سماوياً، وعليه لا يمكنهم التجرّد للحياد التام، حتّى إذا كانوا من المنصفين... ومن هنا فإن خلفيته الثقافية هي التي ستعمل على توجيه دراسته وبحثه لا شعورياً، الأمر الذي يحول دون وصول هؤلاء المستشرقين إلى الحقيقة والواقع»[٣].

إنكار الوحي

يقول فريد وجدي: «كان الغرب ـ حتّى ما قبل القرن السادس عشر الميلادي ـ يؤمن بالوحي الإلهي، شأنه في ذلك شأن الأمم المتدينة، ولذا نجد كتبهم في تلك الفترة مشحونة بأخبار الأنبياء. فلمّا جاء العلم الجديد بشكوكه ومادياته ذهبت الفلسفة الغربية إلى أن مسألة الوحي من بقايا الخرافات القديمة، وغالت حتى

أنكرت الخالق والروح معاً، وعلّلت ما ورد من الوحي في الكتب القديمة بأنه إمّا اختلاق من المتنبّئة أنفسهم؛ لجذب الناس إليهم، وتسخيرهم لمشيتهم؛ وإمّا هذيان مرضي يعتري بعض العصبيّين...»[٤].

المناقشة ـــ

لقد راجت هذه النظرية في العالم الغربي، فلما ظهرت آية الأرواح في أمريكا سنة ١٨٤٦م، وسَرَت منها إلى أوروبا كلها، وأثبت الناس بدليلٍ محسوس وجود عالم روحاني آهل بالعقول الكبيرة، والأفكار الثاقبة، وحييت مسألة الوحي بعد أن كانت في عداد الأضاليل القديمة، وأعاد العلماء البحث فيها على قاعدة العلم التجريبي المقرّر، لا على أسلوب التقليد الديني، ولا من طريق الضرب في مهامه الخيالات، تأدُّوا إلى نتائج وإنْ كانت غير ما قرّره علماء الدين الإسلامي، إلاّ أنها خطوة كبيرة في سبيل إثبات أمر عظيم كان قد أحيل إلى عالم الأمور الخرافية»[٥].

طباعة القرآن من قبل المستشرقين ـــ

بعد أن مال بعض المستشرقين إلى التعامل مع القرآن بوصفه وحياً سماوياً، أو للقداسة التي يتمتّع بها هذا الكتاب السماوي لدى المسلمين، أو لأهداف وغايات علمية وثقافية أخرى، بادروا إلى كتابة القرآن ضمن مخطوطات، أو عمدوا إلى طباعته طباعة حديثة. وقد قرَّر الأستاذ معرفت هذه الخطوة من قبل المستشرقين على النحو التالي: كان المسار بالنسبة إلى طباعة المصحف ـ كما هو الحال بالنسبة إلى كتابته ـ قد اتخذ منحىً تصاعدياً في مختلف المراحل، حيث طبع القرآن للمرة الأولى في حدود سنة ٩٥٠هـ، الموافق لعام ١٥٤٣م، في مدينة البندقية. بَيْدَ أن الكنيسة سرعان ما اعترضت على ذلك، وتمّ إتلاف هذه الطبعة بناءً على طلبها. وبعد ذلك طبع القرآن للمرة الثانية سنة ١١٠٤هـ، الموافق لعام ١٦٩٢م، في مدينة هامبورغ من قبل هنكلمان[٦]. وبعده قام ماراتشي[٧] بطبع القرآن سنة ١١٠٨هـ، الموافق لعام ١٦٩٦م، في مدينة بادو[٨]. وفي عام ١٢٠٠هـ، الموافق لسنة ١٧٨٥م، قام المولى عثمان بطبع القرآن في

مدينة سان بطرسبورغ بروسيا، وكانت هذه الطبعة هي الطبعة الإسلامية الأولى للقرآن الكريم. كما قام فلوجل[٩] سنة ١٢٥٢هـ، الموافق لعام ١٨٣٦م، بتقديم طبعة خاصّة للقرآن في مدينة ليبزيك[١٠]، وقد حظيت هذه الطبعة باستقبال واسع؛ بسبب إملائها البسيط والواضح، ولكنّها ـ كسائر الطبعات الأوروبية للقرآن ـ لم تَلْقَ رواجاً في البلدان الإسلامية[١١].

اقتباس القرآن من التوراة

لقد عرض المستشرقون بشأن تعيين مصدر ومنشأ القرآن الكريم نظريات متنوّعة ومتفاوتة، من قبيل: «وحيانية القرآن»، و«الإلهية غير الوحيانية»، و«نظرية النبوغ»، و«الثقافة المعاصرة»، و«نظرية التجربة الدينية»، و«اقتباس القرآن من التوراة»، وما إلى ذلك. وقد تمّ بيان ذلك ونقده ومناقشته على نطاقٍ واسع في كتاب «قرآن ومستشرقان»، لمؤلّفه الدكتور الشيخ محمد حسن زماني[١٢].

كما أجاب الأستاذ معرفت في كتابه «شبهات وردود حول القرآن» على أشهر الشبهات المثارة بشأن القرآن الكريم. وفي القسم الأول من هذا الكتاب أجاب عن شبهة «اقتباس القرآن من الكتب السماوية السابقة؛ لوجود التشابه فيما بينها»، وأرجع سبب وجود التشابه والتناغم بين هذه الكتب إلى أخذها بأجمعها من مصدر واحد، وهو الوحي الإلهي.

وقال الأسقف يوسف درّة الحداد[١٣]: لقد أخذ القرآن من مصادر عديدة، وأهمّها الكتاب المقدّس، وخاصّة التوراة، وذلك بحسب شهادة القرآن نفسه، كما في الآيات:

- ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى ◆ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ (الأعلى: ١٨ ـ ١٩).
- ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى ◆ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى ◆ أَنْ لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (النجم: ٣٦ ـ ٣٨).
- ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الأَوَّلِينَ ◆ أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الشعراء: ١٩٦ ـ ١٩٧).

وقد ذكر الأسقف يوسف درّة الحداد استنباطه استناداً إلى هذه الآيات على النحو التالي:

فآية محمد الأولى هي مطابقة قرآنه لزبر الأولين (الكتب السابقة عليه)، وآيته الثانية استشهاده بعلماء بني إسرائيل، وشهادتهم له بصحّة هذه المطابقة. ولكن ما الصلة بين القرآن وزبر الأولين؟! يعود السرّ في ذلك إلى أنه حصل على آياته من قبل علماء بني إسرائيل المطّلعين على تلك الكتب، ولكنْ حيث إنّها كانت مكتوبة بغير العربية فقد عمد محمدﷺ إلى تعريبها.

وكذلك الآية: ﴿**وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَاماً وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَاناً عَرَبِيّاً لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ**﴾ (الأحقاف: ١٢) فيها صراحة بأنه تتلمذ لدى كتاب موسى، وصبّه في قالب لسان العرب، الأمر الذي يجعل من القرآن نسخة عربية مترجمة عن التوراة[١٤].

وعلى هذا الغرار جرى كلٌّ من: «تسدال»، و«ماسيه»، و«أندريه»، و«لامنز»، و«جولدتسيهر»، و«نولدكه»[١٥]، إلى أن القرآن استفاد كثيراً من زبر الأولين. وحجّتهم في ذلك محض التشابه بين تعاليم القرآن وسائر الصحف، فزعموا لذلك أن القرآن صورة تلمودية وصلت إلى نبي الإسلام عن طريق علماء اليهود وسائر أهل الكتاب ممَّنْ كانت لهم صلة قريبة بجزيرة العرب، فكان محمدﷺ يلتقي بهم قبل أن يُعلن نبوّته، وأخذ منهم الكثير من أصول الشريعة.

جواب الأستاذ معرفت

نحن المسلمون نعتقد في الشرائع الإلهية أجمع أنها منحدرة عن أصلٍ واحد، ومنبعثة من منهل عذب فارد، تهدف جميعاً إلى كلمة التوحيد وتوحيد الكلمة، والإخلاص في العمل الصالح والتحلّي بمكارم الأخلاق، من غير اختلاف في الجذور ولا في الفروع المتصاعدة: ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**﴾ (الشورى: ١٣)، أي إنّ الدين كله ـ من آدم إلى الخاتم ـ هو الإسلام: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ**

الإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)، أي التسليم لله والإخلاص في عبادته محضاً. وبالتالي فإن سبب التناغم والتشابه بين الأديان والكتب السماوية يعود إلى مصدرها المشترك.

هذا، والشواهد متضافرة في هذا الشأن:

أوّلاً: صرّح القرآن نفسه بأنه موحى إلى نبي الإسلام وحياً مباشراً، نزل عليه ليكون للعالمين نذيراً، فكيف الاستشهاد بالقرآن لإثبات خلافه؟! إنْ هذا إلاّ تناقض في الفهم، واجتهاد في مقابل النصّ الصريح!

ثانياً: قدّم القرآن معارف فخيمة إلى البشرية، بحثاً وراء فلسفة الوجود ومعرفة الإنسان ذاته، ولم يكَدْ يدانيها أيّ فكرة عن الحياة قد وصلت إليها البشرية حتّى ذاك العهد، فكيف بالهزائل الممسوخة التي شُحنت بها كتب العهدين؟!

ثالثاً: عرض القرآن تعاليم راقية لا تتجانس مع ضآلة الأساطير المسطَّرة في كتب العهدين، وهل يكون ذاك الرفيع مستقىً من الوضيع؟!

وأما المضمون المشترك الذي تذرَّع به الأسقف يوسف درّة فنقول بشأنه: إن ما جاء به النبي الأكرم‏ﷺ لم يكن بدعاً مما جاء به سائر الرسل الذين سبقوه، وفي ذلك يقول تعالى: **﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ﴾** (الأحقاف: ٩)؛ وذلك لأن دين الله واحد، ولا يمكن تصوُّر التعارض بين أجزائه»[١٦].

القرآن والأناجيل

زعم «تسدال» أن النصرانية كانت أحد المصادر التي أخذ منها القرآن، في حين أن من هذه المصادر ما لم تكن موثوقة، بل كانت لفرق شاذّة لها أساطير غريبة اعتمدها القرآن. وزعم أن قصّة مريم وابنها المسيح‏ؑ، وتكلُّم عيسى في المهد، وسائر المعجزات التي ظهرت على يد السيد المسيح الواردة في القرآن، لم تَرِدْ في كتب النصرانية المعتمدة، واعتبرها خرافةً وهمية[١٧].

المناقشة

إن قصة مريم العذراء من الشهرة والانتشار والبداهة في الوسط المسيحي

بمكان، حتّى أن فرقة «البربرانية» منهم ألّهوها وابنها المسيح؛ نظراً لولادتها لابنها بطريقة خارقة للعادة. وقد أشار القرآن الكريم لقضيّة تأليههم لها، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ (المائدة: ١١٦).

أما زعم «تسدال» أن القصة غير موجودة في الكتاب المقدّس فيردُّه ما ورد في إنجيل «لوقا»، ونصّه: «...أرسل جبرائيل الملاك من الله إلى مدينةٍ من الجليل، اسمها ناصرة، إلى عذراء مخطوبة لرجلٍ من بيت داوود، اسمه يوسف، واسم العذراء مريم، فدخل إليها الملاك، وقال: ...لا تخافي يا مريم؛ لأنك وجدت نعمة عند الله، وها أنت ستحبلين، وتلدين ابناً، وتسمِّينه يسوع... فقالت مريم للملاك: كيف يكون هذا، وأنا لستُ أعرف رجلاً؟!»[١٨].

وبالتالي فإنّ جميع ما جاء في القرآن حقٌّ ومطابق للواقع. وإنّ كل ما ذكره بشأن اليهود والنصارى وما يعتقدونه قابلٌ للإثبات. وليس بوسع تسدال ولا غيره من المستشرقين أن يأتوا بمسألةٍ من القرآن تخالف الواقعية التاريخية[١٩].

شبهة بلاشير في ما يتعلّق بجمع القرآن

لقد شكّك «ريجي بلاشير»[٢٠] في اختيار زيد بن ثابت من قبل أبي بكر لجمع القرآن. وتقدّم باعتراض هامّ في هذا الشأن، حيث قال: لماذا انتدب أبو بكر زيداً وهو شابٌّ لم يتجاوز العشرين من عمره للاضطلاع بهذه المهمّة الخطيرة، وذلك مع وجود كبار الصحابة، ومنهم صاحب الكعب العالي في تحمُّل أعباء هذه المهمة؟ هل أتت واقعة اليمامة على جميع القرّاء من الصحابة، ولم يبْقَ غير زيد الذي كان قريب عهد بالقرآن والقراءة؟ من هنا لا يمكن الإذعان ببساطة بأن زيد بن ثابت هو الذي تولّى جمع القرآن. وعليه لا بُدَّ من الإقرار بأن كبار الصحابة هم الذين تعهّدوا بجمع القرآن وترتيب سوره بعد رحيل النبي الأكرم[٢١].

جواب الأستاذ معرفت

حقيقة الأمر أنه كلما تهيّأت الظروف والشرائط للقيام بأمرٍ ما أمكن إنجازه

في أقصر مدّة ممكنة، وخاصّة إذا حظي ذلك الأمر باهتمام المسؤولين وأولياء الأمور، واتُّخذت القرارات بضرورة القيام بذلك الأمر في أسرع وقتٍ ممكن. وهذا ما حصل بالنسبة إلى عملية جمع القرآن في تلك المرحلة، ولا سيَّما أن سور القرآن كانت مكتملة، ولم يفضل منها سوى جمعها في مصحف بين دفّتين.

ومن ناحية أخرى فإن زيد لم يقُمْ بأكثر من هذه العملية التي لم تَنْطَوِ على مجهود فكري معقَّد، حتّى يستدعي أن يتولاّه شخص غيره ممَّنْ هو أطول سابقة منه في ما يتعلَّق بالشأن القرآني. ومع ذلك فإننا بطبيعة الحال لا نرتضي تلك الهالة التي أحيط بها زيد من قبل الزرقاني في معرض إثبات صلاحيته لتولّي هذه المهمة، حيث خلع عليه ثمان خصال ليثبت أنه تميَّز بها من سائر الصحابة الآخرين(٢٢).

رأي جولدتسيهر بشأن تحريف القرآن

«فلا يوجد كتابٌ تشريعي اعترفت به طائفة دينية اعترافاً عقدياً على أنه نصّ منزل أو موحى به، يقدم نصّه في أقدم عصور تداوله بمثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات، كما نجد في نصّ القرآن»(٢٣).

وقال الأستاذ معرفت في نقد هذا الكلام: «لم يَدْرِ المسكين أن مسألة اختلاف القراءات لا تمسّ تواتر نصّ القرآن الموحّد المحتفظ به لدى جمهور المسلمين، يتوارثونه جيلاً عن جيل، من غير اختلاف. وقد أسلفنا ـ في مبحث القراءات ـ اتّفاق كلمة الأئمة على أن القرآن شيءٌ، والقراءات شيءٌ آخر، لا يمسّ أحدهما الآخر»(٢٤).

وأضاف جولدتسيهر قائلاً: «إنه وإنْ كان الشيعة قد رفضوا الرأي الذي ذهبت إليه طائفة متطرّفة منهم، من أن القرآن المأثور لا يمكن الاعتراف به مصدراً للدين؛ بسبب الشك في صحّته وبراءته من المآخذ، فإنهم قد تشكّكوا على وجه العموم منذ ظهورهم في صحّة صياغة النصّ العثماني. وهم يدَّعون أن هذا النص العثماني بالنسبة إلى القرآن الصحيح الذي جاء به محمد[ﷺ] يشتمل على زيادات وتغييرات هامّة... ويسود الميل عند الشيعة ـ على وجه العموم ـ إلى أن القرآن الكامل الذي أنزله الله [سبحانه] كان أطول كثيراً من القرآن المتداول في جميع الأيدي. وعلى هذا فإن سورة

الأحزاب التي تشتمل على ٧٣ آية كانت في النصّ السابق على المصحف العثماني لا تقلّ عن سورة البقرة التي تشتمل على ٢٨٦ آية، وسورة النور، التي هي الآن ٦٤ آية، كانت قبل ذلك أكثر من مئة آية، وسورة الحجر، وآياتها ٩٩، كانت تحتوي في الأصل على ١٩٠ آية»[٢٥].

وقد أجاب الأستاذ معرفت عن هذا الكلام من خلال أربع نقاط أساسية:

أوّلاً: كيف نسب [جولدتسيهر] إلى الشيعة بالذات الاعتقاد بأن سورة الأحزاب كانت تعدل البقرة؟! وكذا غيرها من السور التي عدّها مزعومة؟! إن هذا الاعتقاد لم يوجد له أثرٌ في كتب الشيعة ورسائلهم، ولا هو معروف عنهم في مستند وثيق.

ثانياً: لماذا اختار لدراسته كتاب «بيان السعادة»، وحسبه من أقدم تفاسير الشيعة، وزعم أن تأليفه تمّ عام (٣١١هـ)، في حين أن مؤلفه السلطان محمد بن حيدر البيدختي الجنابادي ـ وهو زعيم فرقة الـ «نعمة اللهية» ـ كان من مواليد سنة (١٢٥١هـ)، وقد فرغ من تأليفه عام (١٣١١هـ)، وهذا يعني أن جولدتسيهر قد أرجع التاريخ الحقيقي عشرة قرون إلى الوراء، ولم يكتفِ بذلك حتّى حرَّف اسم المؤلّف إلى «ابن حجر البجختي»، بما لا يمكن التعرُّف عليه في تراجم الرجال.

ثالثاً: هلاّ يعلم مثله أن الذوق الصوفي يتنافى تماماً مع عقيدة الشيعة على وجه العموم... إذن كيف صحَّ له أن يجعل كتاباً صوفياً... موضع دراسته، بصدد فهم عقائد الشيعة المتبرِّئين من الصوفية وعقائدهم إطلاقاً؟!

رابعاً: كيف لم يَدْرِ أن الكتاب الآخر الذي وضعه موضع دراسته، أي التفسير المنسوب إلى عليّ بن إبراهيم القمّي، ليس من صنعه، وإنما هو من صنع أحد تلاميذه المجهول الشخصية حتّى الآن. ومن هنا فإن هذا الكتاب لا يصلح للاستناد».

رجوع ابن عباس إلى أهل الكتاب في تفسير القرآن!

لقد أشار جولدتسيهر في أكثر من موضعٍ من كتابه إلى أن ابن عباس كان يراجع أهل الكتاب لفهم الآيات. فإنه ـ على سبيل المثال ـ كان يسأل كعب الأحبار [اليهودي] عن التفسير الصحيح للتعبيرين القرآنيين: «أمّ الكتاب»، و«المرجان»،

وكذلك سأله عن معنى «البرق»[٢٦].

المناقشة ـــ

أوّلاً: من أين علم جولدتسيهر أن الذي سأل كعباً هو شيخ مكّة وزعيمها ابن عباس؟

ثانياً: لقد اعتمد جولدتسيهر على رواية الطبري، عن شيبان، حيث قال: عَنْ شَيْبَانَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُ سَأَلَ كَعْباً عَنْ أُمِّ الْكِتَابِ، قَالَ:... ومن الجدير بالذكر أن شيبان هذا هو ابن عبد الرحمن التميمي، مولاهم، النحوي، أبو معاوية البصري المؤدّب، سكن الكوفة، ثم انتقل الى بغداد، ومات في خلافة المهدي سنة ١٦٤هـ[٢٧]، وكان من الطبقة السابعة. وعليه فهو لم يدرك ابن عبّاس المتوفّى سنة ٦٨هـ، ولا كعب الأحبار الذي هلك في خلافة عثمان عام ٣٢هـ. فالرواية مرسلة، لم يعرف الواسطة فيها، وهي ساقطة عن الاعتبار.

ثالثاً: في ما يتعلق برجوع ابن عباس إلى كعب الأحبار للسؤال عن معنى كلمة «البرق» استند جولدتسيهر إلى رواية موسى بن سالم أبو جهضم.

على أن راوي الخبر، وهو موسى بن سالم أبو جهضم، لم يلْقَ ابن عباس، ولا أدركه؛ لأنه مولى آل العباس، وليس مولى لابن عباس. ففي نسخة الطبري المطبوعة خطأٌ قطعاً. قال ابن حجر: موسى بن سالم أبو جهضم مولى آل العباس. أرسل عن ابن عباس. وهو من رواة الإمام أبي جعفر محمد بن عليّ الباقر‰»[٢٨].

رابعاً: إن الموارد التي ذكروها لإثبات رجوع ابن عباس إلى أهل الكتاب ـ على فرض صحّتها ـ إنما تقتصر على فهم معاني الكلمات، ولا ربط لها بالسؤال عن أخبار الأمم السالفة.

خامساً: «البرق» ـ وهو لفظٌ عربيّ خالص ـ لا موجب للرجوع فيه إلى رجال أجانب عن اللغة، فكيف يا ترى يرجع مثل ابن عبّاس ـ وهو عربيّ صميم وعارف بمواضع لغته أكثر من غيره ـ إلى اليهود الأجانب؟!

اعتبار لفظ «القرآن» و«الفرقان» من الألفاظ الدخيلة

احتمل بعض المستشرقين أن كلمة «القرآن» مأخوذةٌ من «قريانة»، بمعنى «القراءة»؛ إذ يُستعمل هذا الجذر في الكنيسة السريانية. وقد استند «ريجي بلاشير» إلى هذه المسألة دون تحقيق[٢٩].

كما ذهب بعض المستشرقين الآخرين، من أمثال: «هيرشفيلد»، إلى القول بأن مفردة «الفرقان» عبرية، وقد تمّ تعريبها لاحقاً؛ إذ كان أصلها «بيركي» (Pirke)[٣٠].

وقد ذهب «ريتشارد بيل» إلى الاعتقاد بأن كلمة «فرقان» سريانية، وأنها في الأصل كانت على صيغة «فرقانا» (Furkana)، وأضاف قائلاً: إن هذه المفردة مأخوذة من المصادر المسيحية، بَيْدَ أن محمداً ﷺ قد غيَّرها إلى صيغة «فرقان»[٣١].

المناقشة

يجيب العلاّمة محمد هادي معرفت عن ذلك بالقول: إن جميع هذه الاحتمالات تقوم على مجرَّد الوهم والخيال. عندما تكون الكلمة في اللغة العربية ذات اشتقاقات، ولها جذورها الأصيلة، لا يكون هناك مجالٌ لاعتبارها غير عربية. ولكن هذا هو دأب المستشرقين، حيث يسعون إلى افتراض مناشئ اشتقاق غير عربية للكثير من الكلمات القرآنية. وهكذا نجد دائرة المعارف الإنجليزية تفترض كلمة «الإيمان» عبرية أو آرامية، وكلمة «الصلاة» آرامية، وكلمة «القلم» يونانية، وكلمة «الصراط» و«السورة» عبرية[٣٢]. وعلى افتراض وجود كلمة في اللغة السريانية أو لغة أخرى تشبه لفظ القرآن والفرقان فهل يكفي مجرَّد الاحتمال في اعتبارها من الكلمات القرآنية المستعربة؟ ألا يُحتمل أن تكون اللغة السريانية هي التي أخذتها من اللغة العربية؟ بمعنى أن نحتمل أن يكون لفظ «فرقانا» أو «بيركي» وأمثالهما كان في الأصل عربياً، ثم انتقل إلى اللغات اللاتينية وغير العربية؟ مَنْ الذي يمكنه تحديد أيّ هذين الوضعين هو المتقدِّم على الآخر من الناحية الزمنية؟[٣٣].

القرآن والأخطاء النحوية

ادّعى بعض المستشرقين، من أمثال: «ثيودور نولدكه»، أن القرآن يحتوي على

أخطاء نحوية وأدبية، الأمر الذي يستلزم بطلان القول بسماوية هذا الكتاب!

وقد استندوا في ذلك إلى رواية مرويّة عن عائشة، وهي الرواية التي تقول بأن هناك ثلاث كلمات في القرآن وقع الخطأ فيها؛ بفعل كتّاب الوحي، وهي الكلمات الواردة في الآيات التالية:

- ﴿قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ (طه: ٦٣).
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى﴾ (المائدة: ٦٩).
- ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ (النساء: ١٦٢).

ففي الآية الأولى ورد ذكر «إنْ» من دون تشديد.

وفي الآية الثانية جاءت كلمة «الصابئون» عطفاً على اسم «إنّ»، فوجب أن تكون منصوبة، ولكنّها ذكرت مرفوعة.

وفي الآية الثالثة كلمة «المقيمين» كان يجب أن ترد مرفوعة؛ بلحاظ ما قبلها وما بعدها، ولكنّها وردت مع ذلك منصوبة[٣٤].

نقدٌ ومناقشة

إن القرآن الكريم من أعرق وأقدم الوثائق المعتبرة في اللغة العربية. من هنا لا يوجد أدنى تشكيك في حجّيته واعتباره؛ لأنه نزل في حقبة بلغ فيها العرب ذروة حضارتهم الأدبية. وقد اعترف المشاهير من بلغاء العرب بأن هذا الكتاب السماوي يتمتع بأدب رفيع لا يدانيه أدبٌ آخر.

يُضاف إلى ذلك أن كبار العلماء في اللغة العربية وقواعدها ذكروا توجيهات أدبية ومبرهنة على صحة كتابة وقراءة الكلمات المذكورة في الآيات الثلاثة المتقدّمة. ففي الآية ٦٣ من سورة طه، طبقاً للقراءة الصحيحة ـ التي هي قراءة حفص عن عاصم وجمهور المسلمين ـ يجب تخفيف «إنْ» لتكون مخفّفة من الثقيلة. والدليل على ذلك دخول اللام على خبرها «لساحران».

وفي الآية ٦٩ من سورة المائدة يتمّ توجيه رفع الاسم المعطوف على خبر «إنّ» قبل إكمال الخبر المعطوف؛ بسبب العطف على محلّ اسم «إنّ» وهو الابتداء، فيكون

مرفوعاً بالابتداء على القاعدة.

وأما نصب كلمة «المقيمين»، في الآية ١٦٢ من سورة النساء، فلأنه على القطع؛ لأجل المدح والاختصاص، وهو شائعٌ في اللغة العربية، بمعنى أن هذه الكلمة وقعت في موضع مفعول لفعل تقديره: «أمدح»، أو «أخصّ»[٣٥].

هذا وقد أشار الأستاذ معرفت إلى هشاشة هذه التُّهْمة بالقول: «هكذا زعم من لا دراية له من المستشرقين وأذنابهم أن في القرآن لحناً، وتغافلوا عن أن لو كان الأمر على ذلك لاتّخذه مناوئو الإسلام من أوّل يوم ذريعة للغمز فيه، وهم عربٌ أقحاح، ولم يصل الدور إلى هؤلاء الأجانب الأسقاط»[٣٦].

لماذا عرَّف القرآن أم عيسى عليه السلام بوصفها أخت هارون؟

أشكل بعض المستشرقين، من أمثال: «أندريه ريبين»، وبعض المبشّرين المسيحيين، من أمثال: «تسدال»، على ما جاء في القرآن من قوله تعالى: **﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَامَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيّاً ◆ يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيّاً﴾** (مريم: ٢٧ ـ ٢٨) بالقول: لقد أخطأ القرآن في اعتبار السيدة مريم «أمّ عيسى عليه السلام» أختاً لهارون. نعم، كان لهارون أختٌ تدعى مريم، وقد عاشت في ذات العصر الذي عاش فيه النبيّ موسى وهارون عليهما السلام، وذلك قبل قرون طويلة سبقت عصر السيد المسيح وأمّه عليهما السلام.

جاء في الكتاب المقدس: كان لهارون أختٌ اسمها مريم، وعاشت في فترة هارون وموسى، وليس في عصر عيسى[٣٧]، ولم يدَّعِ أحدٌ من اليهود أن مريم أخت هارون وابنة عمران قد عاشت حتّى أدركت عصر السيد المسيح عيسى عليه السلام[٣٨].

الجواب

قال الشيخ معرفت في الجواب عن هذا الإشكال: «هكذا وهم تسدال ومَنْ حذا حذوه من المبشّرين. لكنّه وَهْمٌ فاحش؛ إذ كيف يمكن أن يخفى مثل هذا الفصل البيّن بين موسى والمسيح عليهما السلام على العرب العائشين في جوار اليهود وبين أظهرهم

طيلة قرون، وكذا مراودتهم مع نصارى نجران والأحباش، فضلاً عن نبي الإسلام النابه البصير؛ ليتصوَّر أن مريم أمّ المسيح هي مريم أخت موسى وهارون! إذ من يعرف أن لموسى وهارون أختاً اسمها مريم لا يمكنه الجهل بهذا الفصل الزمني بين مريمين!

هذا، وقد وقع التساؤل عن هذا التشابه على عهد الرسول‏صلى الله عليه وآله، على ما نقله السيد رضي الدين ابن طاووس عن كتاب «غريب القرآن»، لعبد الرحمن بن محمد الأزدي الكوفي (من كبار رجال القرن الثالث)، بإسناده إلى المغيرة بن شعبة قال: بعثني رسول الله‏صلى الله عليه وآله إلى نصارى نجران، فقالوا: أرأيت ما تقرأون: «يا أخت هارون»، وهارون أخو موسى بينه وبين عيسى المسيح بكذا وكذا؟ قال: فرجعت، وذكرت ذلك لرسول الله‏صلى الله عليه وآله، فقال: ألا أخبرتهم (أو قلت لهم): إنهم كانوا يُسمَّوْن بالأنبياء والصالحين قبلهم[٣٩].

والخلاصة أن التسمية باسم الآباء والأمهات ـ تشرُّفاً بهم ـ شيءٌ معروف، كما جاء في كلام رسول الله‏صلى الله عليه وآله، ولا سيَّما أن هارون كان سيِّد قومه، مهاباً عظيماً، له شأن في بني إسرائيل»[٤٠].

إنكار هامان وزير فرعون

يذهب المستشرق الألماني «ثيودور نولدكه» إلى الاعتقاد بحصول خطأ تاريخي في اعتبار هامان وزيراً لفرعون. وقد كتب مقالاً في هذا الشأن نشره للمرة الأولى في الطبعة التاسعة لدائرة المعارف البريطانية سنة ١٨٨٧م[٤١]. ثم أعاد نشره ضمن كتابه «تاريخ القرآن» سنة ١٨٩٢م[٤٢].

المناقشة

إن «هامان» الذي جاء ذكره في القرآن ـ مُردَفاً باسم فرعون وقارون ـ اسم معرَّب قطعاً، كما هي العادة عند العرب عند التلفُّظ بالكلمات الأجنبية... وإن «هامان» معرَّب «آمون» أو «أمانا»، كان يُلقَّب به رؤساء كهنة معبد آمون، كبير آلهة المصريين في مدينة طيبة في أعالي النيل[٤٣].

لقد كان كبير الكهنة «آمون» يحتلّ منصب الوزارة لفرعون. فاسم «هامان» في القرآن يمثّل اسم «آمون». ويسهل التقريب بين الاسمين عندما نعرف أن «آمون» ينطق كذلك «أمانا»... فهامان لقب كبير كهنة «آمون»، الذي كان يشغل منصب وزارة فرعون في الشؤون المالية والعمرانية(٤٤).

وقد ذهب الأستاذ معرفت ـ مستنداً إلى الآيات ٦ و٨ و٣٨ من سورة القصص، والآية ٣٩ من سورة العنكبوت، والآيتين ٢٣ و٢٤ من سورة غافر ـ إلى القول: «يبدو من هذه الآيات أن «هامان» هو ـ على الغالب ـ وزير فرعون. ولهذا أكّد المفسِّرون أن هامان هذا كان وزير فرعون مصر الذي حكم في عهد موسى عليه السلام»(٤٥).

التشكيك بشأن السامري

شكّك بعض الكتّاب المسيحيين في «السامري»، وقال: «إن السامري نسبة إلى السامرة، وهي بلدة كانت في أرض فلسطين، بناها «عُمري» رابع ملوك بني إسرائيل، المتأخِّر عن عهد نبي الله موسى عليه السلام بخمسة قرون، فكيف يكون معاصراً له، وقد صنع العجل كما جاء في القرآن؟!»(٤٦).

نقدٌ

إن السامري ـ في القرآن ـ ليس منسوباً إلى بلدة السامرة، وإنما هي نسبة إلى «شمرون»، وهي بلدة كانت عامرة على عهد نبيّ الله موسى ووصيّه يوشع بن نون، والنسبة إليها شمروني، عُرِّبت إلى سامري، ويُجمع على شمرونيم (سامريين). وقد فتحها يوشع، وجعلها في سبط «زبولون»، كما جاء في سفر اليشوع(٤٧). هذا ما حقّقه العلامة الحجّة البلاغي(٤٨).

قال الأستاذ عبد الوهاب النجّار: ويغلب أن تكون «الشين» في العبرية «سيناً» في العربية، كما كان ينطق بها أيضاً السبط أفرايم بن يوسف(٤٩).

وأضاف الأستاذ معرفت قائلاً: «وما ذكره الحجّة البلاغي أقرب في النظر»(٥٠).

إنكار نتوق الجبل فوق رؤوس بني إسرائيل

حادث نتوق الجبل ـ وهو زعزعته من الأعالي ـ قد ذكره القرآن، وأنكره بعض المستشرقين؛ بحجّة أنه لم يأتِ ذكره في العهد القديم[٥١]، وعورض أيضاً بأنه من باب التعنيف [والإكراه] على التكليف[٥٢].

المناقشة

لقد جاء ذكر هذه الحادثة في القرآن في موضعين، وهما:

١. ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة: ٦٣).

٢. ﴿**وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (الأعراف: ١٧١).

ليس في الآيتين سوى جزء عظيم من أعالي الجبل أثناء رجفةٍ أو زلزال رأوه بأعينهم وهم مجتمعون في سفح الجبل، وانحدر هابطاً ليتوقَّف في الأثناء، وكانت وقفة بصورة عمودية، مطلاً عليهم جانباً، فظنوا أنه واقع بهم. وصادف ذلك أن كان عند أخذ الميثاق منهم على العمل بشريعة التوراة... وهذا من قبيل: إراءة المعاجز على أيدي الأنبياء؛ إيقاظاً للضمير، وليس إكراهاً على التسليم.

وفي هذا المقدار من دلالة الآيتين توافق مع ما جاء في العهد القديم[٥٣].

أما اقتلاع الجبل من أصله، وبرمّته، ورفعه في السماء فوق رؤوسهم، فهذا ما لم يذكره القرآن، ولا جاء في روايةٍ معتمدة عندنا... وبذلك اتَّضح معنى قوله تعالى: ﴿**وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ**﴾، أي رفعناه جانبيّاً، لا شيء سواه[٥٤].

الخلاصة

تعرَّضنا في هذا المقال لبحث آراء معرفت بشأن مواقف المستشرقين. فقد تعرّض المحقّق في كتبه ومؤلَّفاته في مجال العلوم القرآنية لأقوال وكلمات القسيس يوسف درّة الحداد، وتسدال، وبلاشير، وجولدتسيهر، وهيرشفيلد، وريتشارد بيل، وثيودور نولدكه، وقام بنقدها دون صخب أو توظيف فاحش العبارة.

وفي ما يتعلق بطباعة القرآن من قبل المستشرقين اكتفى سماحته بمجرّد التقرير.

وأجاب عن شبهة اقتباس القرآن من التوراة، اعتماداً على الأدلة العقلية والنقلية.

وانتقد موضوع «القرآن والأناجيل» على أساس كتب العهدين والوثائق التاريخية.

وأجاب عن إشكال «بلاشير» بشأن دور زيد بن ثابت في جمع القرآن بالقول: إن علماء أهل السنّة قد وضعوا لزيد خصائص مبالغاً بها، وإنهم قد رفعوه فوق موضعه. ومن جهةٍ أخرى فإنّ ما قام به زيد لم يكن عملاً معقَّداً يحتاج إلى خبير ومتخصّص في القرآن، وإنما هو عمل تنظيمي وإداري، لا أكثر.

وفي معرض الإجابة عن جولدتسيهر في القول بشبهة تحريف القرآن أثبت أن «القرآن» و«القراءات» مفهومان متغايران، وحقيقتان مختلفتان، وأن جولدتسيهر قد خلط بين هذين الأمرين، وأراد أن ينطلق من هذا الخطأ لاستنتاج تحريف القرآن من القول باختلاف القراءات.

وفي ما يتعلق بشبهة «المفردات الأجنبية» في القرآن قام استدلاله العقلي على القول بأن مجرَّد التشابه اللفظي بين الكلمات القرآنية والكلمات الأجنبية لا يعني استلزاماً عقلياً أن القرآن قد أخذ تلك الكلمات أو استعارها من اللغات الأجنبية، بل قد يكون العكس هو الصحيح، بمعنى أن اللغات الأخرى قد تكون هي التي أخذت هذه الكلمات من اللغة العربية.

وفي ما يتعلّق بالردّ على شبهة الأخطاء النحوية والأدبية في القرآن اعتمد على أدلة كبار علماء اللغة العربية في ردّ هذه الشبهة.

وفي ما يتعلّق باتهامات بعض المستشرقين بشأن بعض القصص القرآني أثبت ضعف احتمالاتهم من خلال القرائن والشواهد التاريخية.

وفي المجموع يمكن لنا أن نستنتج ـ من خلال نظرة الأستاذ معرفت رحمه الله إلى ظاهرة الاستشراق ـ ضرورة الردّ على شبهات المستشرقين بالتحليل والأدلّة الصحيحة، وعدم الاكتفاء بالقول: إنها بأجمعها ضعيفة وغير صائبة، ولا تستحق المناقشة أو النقد.

الهوامش

(١) يوسف درّة الحداد من القساوسة المشرقيين، وليس مستشرقاً. المعرِّب.

(٢) انظر: فؤاد عبد المنعم، من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام: ١٧.

(٣) مجلة «قرآن ومستشرقان»، العدد ١: ١١ ـ ١٣، السنة الأولى، شتاء عام ١٣٨٥هـ.ش.

(٤) محمد فريد وجدي، دارة معارف القرآن العشرين ١٠: ٧١٣.

(٥) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٣٣ ـ ٣٤، نقلاً عن: محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين ١٠: ٧٠٣.

(6) Hinckleman.

(7) Maracci.

(8) Padoue.

(9) Flugel.

(10) Leipig.

(١١) انظر: محمد هادي معرفت، تاريخ القرآن: ١٣٨.

(١٢) انظر: محمد حسن زماني، مستشرقان وقرآن: ١٢٧ فما بعد.

(١٣) بلغ يوسف درّة الحداد مرتبة الكهنوت في الكنيسة اللبنانية عام ١٩٣٩م. وقد عكف في منصبه الجديد لمدّة عشرين سنة قضاها في البحث حول جذور الإسلام والقرآن، وقد سعى في جهوده إلى إقامة التقارب بين القرآن والعهدين؛ ليعرِّف العهدين بوصفهما مصدراً للقرآن الكريم. وكانت وفاته سنة ١٩٧٩م.

(١٤) يوسف درّة الحداد، دروس قرآنية ٢: ١٧٣ ـ ١٨٨، فصل: القرآن وبينة القرآن الكتابية.

(١٥) عمر رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره ١: ٢٧١ ـ ٢٩٠، ٣٣٥. وانظر أيضاً: ثيودور نولدكه، تاريخ القرآن: ٣ فما بعد (الفصل الأول: نبوة محمد ومصادر تعاليمه)، ترجمة: جورج تامر.

(١٦) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١٣.

(١٧) انظر: عمر رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره ١: ٢٩٠ ـ ٢٩٦.

(١٨) إنجيل لوقا، الإصحاح الأول، الآيات ٢٦ ـ ٣٨.

(١٩) انظر: محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ٧٨ ـ ٨٣.

(٢٠) ريجي بلاشير: مستشرق فرنسي معاصر. له الكثير من الكتب والأعمال الهامة في موضوع القرآن والأدب العربي وسائر مباحث العلوم الإسلامية، وعلى رأسها: الترجمة الكاملة للقرآن باللغة الفرنسية. وقد تضمّنت مقدمة هذه الترجمة تحقيقات قيِّمة في مجال تاريخ القرآن وعلومه. وعلى

الرغم من سعي بلاشير إلى التزام الحياد والانصاف، إلاّ أن أعماله لم تخْلُ من العصبية، كما وقع في الخطأ في الكثير من الموارد. (انظر: در آستانه قرآن: ٣ فما بعد).

(٢١) ترجمة وتلخيص عن مجلة «خواندني ها» باللغة الفارسية، العدد ٤٤، السنة الثامنة، بتاريخ: بهمن عام ١٣٢٦هـ.ش، طهران.

(٢٢) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن: ٣٠٢ ـ ٣٠٥.

(٢٣) إيجناتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي: ٤، ترجمة: عبد الحليم النجار.

(٢٤) محمد هادي معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ٩٤؛ التمهيد في علوم القرآن ٢: ٧٩.

(٢٥) إيجناتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي: ٢٩٣ ـ ٢٩٤، ترجمة: عبد الحليم النجار.

(٢٦) انظر: إيجناتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي: ٨٥، ٨٨، ترجمة: عبد الحليم النجار؛ ابن جرير الطبري، جامع البيان ١٢: ٨٢.

(٢٧) انظر: ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٤: ٢٧٣.

(٢٨) المصدر السابق ١٠: ٣٤٤.

(٢٩) انظر: فضل حسين بن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية: ٢٥ ـ ٢٦.

(٣٠) انظر: عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن القرآن ضدّ منتقديه: ٥٨.

(٣١) انظر: المصدر السابق: ٦٠.

(٣٢) انظر: محمد حسين علي، المستشرقون والدراسات القرآنية: ٣٤؛ قضايا قرآنية: ٢٦.

(٣٣) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٢٣ ـ ٢٤.

(٣٤) انظر: أبو داوود السجستاني، المصاحف: ٣٣ ـ ٣٤.

(٣٥) انظر: تأويل مشكل القرآن: ٥٢؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٢٢٤.

(٣٦) انظر: محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ٣٦٨ فما بعد.

(٣٧) دائرة المعارف القرآنية ليدن: ١ ـ ٢. (Aoron – Andrew Rippin).

(٣٨) انظر: مصادر الإسلام: ١٠٢ ـ ١٠٤؛ الفن القصصي: ٥٧ ـ ٥٨.

(٣٩) سعد السعود: ٢٢١.

(٤٠) محمد هادي معرفت، نقد شبهات پيرامون قرآن كريم: ١١٤ ـ ١١٥؛ شبهات وردود حول القرآن الكريم: ٨٣ ـ ٨٥.

(41) See: Encyclopedia Britanica, 9 eme ed. Tome, P. 597.

(٤٢) انظر: عبد الرحمن بدوي، الدفاع عن القرآن ضدّ منتقديه: ١٨٤.

The sket ches from eastern history, 1892, p. 21 - 58.

(٤٣) قاموس الكتاب المقدّس: ٦٤٩؛ الموسوعة المصرية: ١٢٤.

(٤٤) انظر: دائرة المعارف البريطانية ١: ٣٢١، طبعة عام ١٩٨٢م.

(٤٥) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ٣٥٣ ـ ٣٤٩.

(٤٦) عمر رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره ١: ٣٥٢.

(٤٧) انظر: صحيفة يوشع ١: ١؛ ١٢: ٢٠؛ ١٩: ١٥.

(٤٨) انظر: محمد جواد البلاغي، الهدى إلى دين المصطفى ١: ١٠٣.

(٤٩) عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء: ٢٢٤.

(٥٠) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ٦٩ ـ ٧٠.

(٥١) انظر: عمر رضوان، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره ١: ٣٤٨.

(٥٢) انظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار ١: ٣٤٠؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٠٠.

(٥٣) انظر: سفر الخروج، الإصحاح التاسع عشر، الآيات ١٤ ـ ١٩.

(٥٤) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ٧٢ ـ ٧٧.

الأستاذ معرفت وتفسير القرآن بالقرآن

السيد مهدي علمي الحسيني(*)
ترجمة: وسيم حيدر

المقدّمة

تحظى ظاهرة النسخ في مسار الأحكام بأهمّية خاصة في دائرة الدراسات الإسلامية. كما أن السابقة التاريخية للنسخ المفعمة بالمنعطفات، واتجاه الباحثين في علم الأصول والتفسير، وحتّى علم الكلام، يؤكّد الموقع الهام والمتميّز الذي تتمتع به هذه الظاهرة، بحيث ربما أمكن اعتبار النسخ من المباحث المعقدة والمثيرة للبحث في مجال التحقيق القرآني.

إن اختلاف الآراء في بيان مفهوم النسخ، وشرائطه، وعدد الآيات المنسوخة [حيث تختلف الآراء بهذا الشأن بين حصر النسخ في آية واحدة في الحدّ الأدنى، وبين القول بأن عدد الآيات المنسوخة يصل إلى ٢٢٨ آية في الحدّ الأقصى]، واختلاف الآراء في بيان الأنواع المتصوّرة للنسخ في القرآن، وطرح الشبهات بشأن النسخ، وردّ وإنكار وقوع النسخ في القرآن الكريم، يؤكّد ضرورة الخوض في هذا البحث.

تعود بداية الأبحاث بشأن النسخ في القرآن إلى مصحف الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(ع)[1]. وتتواصل الجهود على هذه الوتيرة، حتّى نصل إلى عصر الإمام الصادق(ع)، حيث نشهد تدوين أصول النسخ في رسالة «الناسخ والمنسوخ» من قبل تلميذ الإمام الصادق(ع) أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ المسمعي. وفي

(*) كاتبٌ وباحث في الحوزة العلميّة في مدينة مشهد.

المرحلة التالية تواصلت الجهود على يد أصحاب الإمام الرضا عليه السلام[٢]. ومنذ ذلك الحين وحتّى هذه المرحلة كان يظهر في كلّ قرن مجموعة من العلماء ليؤلّفوا في هذا المجال[٣]. ومن الضروري التنبيه إلى أن دور العلماء المؤثّرين في هذه الحركة العلمية العظيمة لم يقتصر على خصوص الباحثين في الشأن القرآني فقط، بل يعود الكثير من التحقيقات والجهود العلمية إلى الأبحاث الفقهية والأصولية أيضاً.

نسعى في هذا المقال إلى بحث مسألة نسخ القرآن بالقرآن من وجهة نظر المفسِّر والفقيه الفذّ محمد هادي معرفت. من هنا فإن بحث سائر الأقسام المتصوَّرة للنسخ في القرآن، ونقد الآراء في معرفة مفهوم النسخ، وشرائط وأنواع النسخ، وعدد الآيات المنسوخة، يحتاج إلى فرصةٍ أخرى. كما أن التدقيق في خصوص إمكان أو عدم إمكان وقوع أو عدم وقوع النسخ في القرآن يستحقّ بدوره بحثاً مستقلاً أيضاً. وفي هذه المقالة المقتضبة سوف لا نشير إلى هذه المسائل، إلاّ عند الضرورة.

البحث اللغوي

إن من بين المعاني المتعدِّدة التي ذكرها علماء اللغة لمفهوم النسخ نجد المعاني الثلاثة، وهي: الإزالة؛ والنقل؛ والإبطال، هي القابلة للبحث عندهم، حيث يذهب كلٌّ من: الخليل بن أحمد الفراهيدي(القرن الهجري الثاني) في كتابه «العين»، وأحمد بن فارس(القرن الهجري الرابع) في كتابه «معجم مقاييس اللغة»، وجار الله الزمخشري(القرن الهجري السادس) في كتابه «أساس البلاغة»، والراغب الإصفهاني(القرن الهجري السادس) في كتابه «مفردات ألفاظ القرآن»، وجمال الدين بن منظور الأفريقي(القرن الهجري الثامن) في كتابه «لسان العرب»، إلى تفسير النسخ بالإزالة والنقل. وانفرد الفيروزآبادي(القرن الهجري التاسع) في كتابه «القاموس المحيط» إلى تفسيره بالإبطال، مضافاً إلى تفسيره بالإزالة والنقل أيضاً.

لم يُبْدِ الشيخ معرفت اهتماماً كبيراً بالبحث اللغوي للنسخ، سوى أنه فسّر النسخ بمعنى الفسخ وفصل المتّصل[٤]. ويبدو أن مراده من الفسخ هو الإزالة. ويتعزّز هذا الفهم من خلال كلماته اللاحقة؛ إذ إنّه ذكر الفسخ مقروناً بالمحو الكامل. من هنا

يبدو أن المعنى الأوّل الذي يتبادر إلى ذهن السامع لكلمة النسخ هو الإزالة، وعليه عند عدم وجود القرينة يحمل النسخ على هذا المعنى.

البحث الاصطلاحي

لا شَكَّ في أن هذا المقال لا يتّسع لذكر تقرير تفصيلي كامل لمسار التطور الاصطلاحي للنسخ في إطار الدراسات الإسلامية. وقد سبق للباحثين والمحقّقين أن فصلوا القول في هذا الشأن(٥).

ولكن من الضروري الإشارة إلى أن التعاريف الأولى كانت تخص في الغالب مفهوم الناسخ أو المنسوخ. وإن من أفضل التعاريف التي تمّ بيانها من قبل المختصين في العلوم القرآنية من المعتقدين بوقوع النسخ في القرآن الكريم هو تعريف الأستاذ معرفت، الأمر الذي يُعبِّر عن دقّته وعمق رؤيته. يقول في هذا التعريف: «هو رفع تشريع سابق ـ كان يقتضي الدوام حَسْب ظاهره ـ بتشريعٍ لاحق، بحيث لا يمكن اجتماعهما معاً، إمّا ذاتاً ـ إذا كان التنافي بينهما بيِّناً ـ أو بدليلٍ خاصّ من إجماعٍ أو نصّ صريح»(٦).

تعود أفضلية هذا التعريف الطويل نسبياً **أوّلاً**: إلى أنه ينظر إلى ذات النسخ، دون الناسخ أو المنسوخ؛ **وثانياً**: كونه جامعاً ومانعاً للنسخ المتصوَّر بالنسبة إلى القرآن الكريم؛ **وثالثاً** ـ وهو الأهمّ ـ: إلى أن ظاهرة النسخ على هذا التعريف لا تحدث أي تغيّر في صُلب واقع العلم الأزلي لله سبحانه وتعالى، وتسدّ الطريق على الذين يثيرون الشبهات التي تعتبر النسخ دليلاً أو مؤشّراً على جهل أو خفاء الأمر عن العلم الإلهي.

كما عمد الأستاذ معرفت إلى تقديم تعريف مختصر للنسخ في كتابه «علوم قرآني»، ويأتي اختصار هذا التعريف من باب المراعاة لمستوى المخاطب بهذا الكتاب، إذ يقول فيه: «إن النسخ المصطلح يعني إزالة الحكم الشرعي السابق بتشريعٍ لاحق».

ثم عمد سماحته ـ من خلال بيان مختصر لشرائط النسخ ـ إلى تكميل تعريفه، وهو ما سوف نشير له في القسم التالي من هذا المقال. والجدير بالذكر بشأن هذا التعريف أنه لم يأخذ قيد التنافي بين الحكمين، وهو القيد الذي كان يحظى

بمكانةٍ متميّزة في التعريف الأول. ويبدو أن هذا التعريف لم يكن بصدد إثبات وقوع النسخ في القرآن الكريم. وهذا الفهم يأتي من التوضيحات اللاحقة التي أفادها الأستاذ معرفت لاحقاً بشأن شرائط وحقيقة النسخ(٧).

شرائط النسخ

لقد عمد المختصّون في العلوم القرآنية ـ في ضوء التعريف الذي قدَّموه للنسخ ـ إلى بيان تحقُّقه أيضاً. إنّ رأي أكثر المنظِّرين بشأن النسخ في القرآن واحد في هذا الخصوص، وإن الاختلافات القائمة بينهم تعود إلى ذهاب بعضهم إلى تحديد شرائطه باعتبار الناسخ، وذهب بعضهم إلى تحديدها باعتبار المنسوخ، بينما ذهبت جماعة إلى بيانها بما يتناسب وحقيقة النسخ. وإنّ ما يذكره الأستاذ معرفت تحت عنوان شروط النسخ عبارةٌ عن:

١ـ أن يكون التنافي بين الحكمين كلّياً وفي جميع الجوانب (على نحو ذاتي؛ أو بالاستناد إلى دليلٍ معتبر).

٢ـ أن لا يكون الحكم السابق محدوداً بأمدٍ معلوم.

٣ـ أن يتعلّق النسخ بالتشريعيات (بمعنى أن لا يكون مرتبطاً بمجال الأخبار).

٤ـ وحدة الموضوع والتحفُّظ على نفس الموضوع في كلا التشريعين(٨).

وكما نلاحظ فإنّ الأستاذ معرفت قد اكتفى بمجرّد بيان الشرائط الرئيسة والأساسية، وأعرض عن الإشارة إلى الشرائط البديهية التي ذهب الأكثر إلى الاتفاق عليها، كما تجنَّب ذكر الشروط التي تندرج تحت الشروط الأخرى.

تأتي أهمِّية دراسة الآراء بشأن شروط النسخ من أنها ترسم حدودها المفهومية بشكلٍ جيّد. ونجد في تعريف الأستاذ معرفت تأكيده على تشريعية كلا الحكمين، مخرجاً بذلك البداء عن دائرة النسخ، في حين أننا نجد رأي السيد الخوئي(٩) والعلاّمة الطباطبائي(١٠) بشأن النسخ من السعة بحيث يشمل البداء أيضاً. لقد ذهب الأستاذ معرفت في بحثه المقارن بين النسخ والبداء ـ ضمن اعتباره كلا الأمرين ناشئاً عن تصوّر خاطئ في ظهور رأي جديد لله تعالى ـ إلى القول بأن ظهور شيء أو أمر للناس

بعد أن كان خافياً عليهم في ما يتعلّق بكلٍّ من: النسخ والبداء يمثّل الخصيصة المشتركة بين هذين المفهومين. ويرى سماحته أن التفاوت بين النسخ والبداء يتحدَّد ضمن الدائرة الاصطلاحية لكلٍّ منهما[١١].

أنواع النسخ في القرآن

إن الذي ذكره المختصون في العلوم القرآنية تحت هذا العنوان يشمل الأنواع المحتملة للنسخ في القرآن الكريم. ومن هنا يتمّ بحث ونقد كلا نوعَيْ نسخ الحكم والتلاوة، ونسخ التلاوة وبقاء الحكم، رغم عدم مقبوليتهما عقلاً؛ لأنهما يعنيان في واقع الأمر القول بوقوع التحريف بالنقصان في القرآن الكريم.

كما يرى الأستاذ معرفت أن هذين النوعين من النسخ ـ المرفوضين في مجال التحقيق، والبعيدين عن شأن القرآن الكريم ـ فاقدان للتبرير بالمرّة. وقد أشار سماحته في ردّ نسخ الحكم والتلاوة إلى عدم وجود مصداق لهذا النوع من النسخ في القرآن. واستغرب الحديث المنقول عن عائشة بشأن الرضاع، معتبراً نتيجته التلاعب بالقرآن. كما رفض أن تمحى آية من صدور الناس وكتابات كتّاب الوحي لمجرّد أكل الداجن لصحيفة[١٢]!

وقد استدلّ معرفت لإثبات بطلان نسخ التلاوة دون الحكم بالأدلة التالية:

١ـ إن القائل بهذا النوع من النسخ إنّما يتمسّك بأخبار الآحاد التي زعم أنها صحيحة الأسناد، مع أن نسخ آية محكمة شيء لا يمكن إثباته بأخبار الآحاد، التي لا تفيد سوى الظن.

٢ـ إن القول بمثل هذا الأمر يتنافى مع مصلحة نزول الآية أو الآيات؛ إذ لو كانت المصلحة التي كانت تقتضي نزولها هي اشتمالها على حكم تشريعي ثابت فلماذا ترفع الآية وحدها، في حين تقتضي المصلحة بقاءها؛ لتكون سنداً للحكم الشرعي المذكور.

٣ـ إن القول بذلك يعني الالتزام بوقوع التحريف في القرآن الكريم، وهو ما يرفضه الشيعة رفضاً قاطعاً.

ثم استطرد الأستاذ معرفت بعد ذلك مبيّناً آراء المحقّقين الكبار في مدرسة أهل البيتعليهم السلام، وأسف على عدم استناد الأدلة للأسس، واستغرب تجاهل ابن حزم الأندلسي لقيمة العقل وأفضليّته، رغم اشتهاره بالتحقيق ودقّة النظر(١٣).

والملفت للانتباه والتأمُّل في أبحاث الأستاذ معرفت أنه في بداية أبحاثه ذهب إلى الاعتقاد بوقوع النسخ في القرآن، وأثبت وقوع النسخ في عشرين آية من بين مجموع الآيات المنسوخة، إلاّ أنه في العقد الأخير من حياته صار إلى إنكار وقوع النسخ الاصطلاحي(١٤) في القرآن الكريم.

إن هذا التنوُّع في المواقف والآراء يعكس الحرّية الفكرية والتحقيقية التي يتحلّى بها الأستاذ معرفت، حيث يمتلك شجاعة التخلّي عن رأي دافع عنه لسنوات، ويتبنى موقفاً ورأياً جديداً ومغايراً للرأي السابق تماماً. وفي الحقيقة فإن سماحته قد أدرك في ظلّ التحقيق ودراساته العلمية عدم وجود شاهد على وقوع النسخ في القرآن الكريم، وأن جميع الآيات المنسوخة يمكن حملها على معنى الثابت والمحكم.

من هنا فإننا سوف نقوم في البداية ببيان الرأي الأول للأستاذ معرفت، مع مناقشة مبانيه، لننتقل بعد ذلك إلى التذكير بأدلّته في خصوص إنكار وقوع النسخ في القرآن الكريم.

دراسة الرأي الأول للأستاذ معرفت ــ وقوع النسخ في القرآن الكريم ــ

في معرض بحث الآراء ندرك عدم وجود اختلاف بشأن جواز النسخ. كما نجد ذلك في موارد ملموسة في بعض الأحكام الشرعية، من قبيل: تغيير اتجاه القبلة. وأما مورد الاختلاف فهو عبارة عن نسخ حكم من الأحكام الموجودة في القرآن الكريم بآيةٍ أخرى أو بالسنّة أو الإجماع.

يذهب أغلب المختصين في العلوم القرآنية إلى الاعتقاد بإمكان نسخ آية من القرآن الكريم بآيةٍ أخرى. وإن الروايات التي يرى فيها أئمة الشيعة معرفة الناسخ والمنسوخ مفتاحاً لفهم القرآن، وما تمّ التأكيد عليه من قبل أمير المؤمنين في هذا

الشأن[١٥]، وكذلك الروايات التاريخية في وصف مصحف الإمام عليعليه السلام واشتماله على الناسخ والمنسوخ، هي من بين الأدلة الروائية التي يسوقها القائلون بوقوع النسخ في القرآن الكريم.

وفي دائرة آيات القرآن الكريم، يتمّ الاستناد إلى قوله تعالى:

ـ **﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾** (البقرة: ١٠٦).

ـ **﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾** (النحل: ١٠١).

وفي دائرة العقل تعتبر ضرورة تغيير الأحكام بما يتناسب والتحوّل في الشرائط والمقتضيات من أهمّ الأدلة العقلية التي يسوقها القائلون بوقوع النسخ في القرآن.

إن الأستاذ الفقيد معرفت في كتابه «التمهيد في علوم القرآن» ـ رغم تأليفه على أساس الاعتقاد بوقوع النسخ في القرآن الكريم ـ لم يعقد بحثاً مستقلاً بشأن إثبات هذه الرؤية. وإنما اكتفى في المقدّمة بمجرد القول بضرورة ظاهرة النسخ، معلناً أن التشريع المؤثر في مسار التطور إلى المستويات العليا من الرقي والحضارة بحيث يستدعي ضرورة وقوع النسخ وتغيير القوانين والأحكام. كما أنه عمد في الواقع ـ من خلال التذكير ببعض الروايات بشأن تأكيد أهل البيتعليهم السلام على ضرورة الاهتمام بظاهرة النسخ ـ إلى بيان الأدلة النقلية على وقوع النسخ في القرآن الكريم.

وقد سبق أن أشرنا إلى أن النسخ المتصوَّر في القرآن الكريم في ضوء الرأي الأول للأستاذ معرفت بشأن النسخ عبارةٌ عن:

١ـ نسخ الحكم، وبقاء التلاوة.

٢ـ النسخ المشروط.

نسخ الحكم وبقاء التلاوة

يرى الأستاذ معرفت أن نسخ مفاد آية من القرآن يمكن تصوّره على ثلاث صور، وهي:

١ـ أن ينسخ مفاد آية كريمة بسنّةٍ قطعية أو إجماع محقّق، كآية الإمتاع إلى الحَوْل بشأن المتوفّى عنها زوجها؛ فإنها ـ بحَسَب ظاهرها ـ لا تتنافى مع آية العدد والمواريث. غير أن السنة القطعية وإجماع المسلمين أثبتا وقوع هذا النوع من النسخ.

٢ـ أن يُنسخ مفاد آية بآيةٍ أخرى، بحيث تكون الآية الثانية ناظرة إلى مفاد الآية الأولى، ورافعة لحكمها بالتنصيص. وبديهي أن المراد من نزول الآية الثانية في هذه الصورة هو رفع حكم الآية الأولى، كما في آية النجوى.

٣ـ أن تنسخ آية بآيةٍ أخرى من غير أن تكون إحداهما ناظرة إلى الأخرى. ومن البديهي اشتراط التنافي التامّ بين الآيتين في هذه الصورة؛ وذلك لأننا بسبب هذا التنافي وعدم إمكان الجمع بين التشريعين نعتبر الآية الثانية ناسخةً للآية الأولى(١٦).

ويبدو أن النسخ من النوع الثالث ـ طبقاً لرؤية معرفت ـ واقعٌ في القرآن الكريم أيضاً، بمعنى أن تكون هناك آيتان قد نزلت كلّ واحدة منهما لإفادة غرضٍ خاص، ولا يوجد بينهما ارتباطٌ خاص من الناحية المفهومية، وحيث لا يمكن الجمع التشريعي بينهما لا بُدَّ من اعتبار إحداهما ـ لتأخُّرها ـ ناسخة للأخرى. في حين أن النسخ طبقاً لتعريفه يعني أن الآية الناسخة إنما تنزل لإزالة الآية المنسوخة بالكامل، وأن تحلّ محلها من حيث التشريع.

وفي ما يتعلّق بالإجابة عن الشبهة القائلة بأن العلّة والسبب في تغيُّر الحكم هو الخطأ أو الجهل الإلهي أشار سماحته إلى ظاهرية التنافي والانقضاء الحقيقي والواقعي والخفي لمدّة التشريع الأول. وهكذا يتمّ افتراض انتفاء شبهة وجود الاختلاف في القرآن. بَيْدَ أننا إذا التزمنا بوقوع النسخ من النوع الثالث في القرآن لا بُدَّ لنا ـ على ما يبدو ـ من القول بوجود الاختلاف في القرآن الكريم. وفي ذلك يقول تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً**﴾ (النساء: ٨٢)، رغم أن الأستاذ معرفت قد اعتبر في رأيه الأوّل هذا النوع من التنافي تنافياً ظاهرياً أيضاً، وقال بترتُّب الحكمة من النسخ عليه(١٧).

الآيات المنسوخة

لقد واصل الأستاذ معرفت بحثه في إثبات إمكان وقوع النسخ في القرآن

بمناقشة عدد من الآيات المنسوخة، التي اعتقد بأنها قد واجهت تبريرات بعيدة عن الواقع من قبل منكري النسخ. وفي ما يلي نكتفي ـ رعايةً للاختصار ـ بذكر آيتين من الآيات العشرين التي ذهب الأستاذ معرفت إلى اعتبار نسخها.

وقوع النسخ في آية النجوى

كان المسلمون؛ لاتّصاف النبي الأكرم بحسن الخلق، يكثرون من زيارته واللقاء به، وكانوا يلحفون عليه بأسئلتهم الكثيرة الخاصة، فيشغلون بذلك وقته الشريف. من هنا فقد نزل قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (المجادلة: ١٢)، وأوجبت على المتمكنين مادّياً دفع صدقة مالية قدرها درهم لِمَنْ يريد منهم اللقاء الخاصّ بالنبي الأكرم. وبذلك قلّ عدد الذين كانوا يكثرون من زيارة النبي، ويحتكرون أوقاته لأنفسهم، واقتصر اللقاء على الذين كانوا يلتقون بالنبيّ لأمورٍ جسيمة وخطيرة، وكانوا يفضّلون لقاء النبي على الدنيا وما فيها. ولم تمْضِ سوى فترة قصيرة حتّى نزل قول الله تعالى: ﴿**أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (المجادلة: ١٣)، فنسخ هذا الوجوب.

وقد ذهب الأستاذ معرفت ـ في ضوء رأيه الأوّل ـ إلى القول بأن نسخ هذه الآية هو من النوع الثاني، بمعنى أن مفاد الآية الثانية ناظرٌ إلى الآية الأولى، ومن ثمّ لم يناقش فيه أحد»[١٨].

وجدير بالذكر ـ بطبيعة الحال ـ أن السيد الخوئي، وهو من المنكرين لوقوع النسخ في القرآن الكريم، قال بشأن هاتين الآيتين: «على ذلك فلا مناص من الالتزام بالنسخ، وأن الحكم المجعول بالآية الأولى قد نسخ وارتفع بالآية الثانية»[١٩]. وبذلك فقد ذهب سماحته إلى اعتبار الآية الثانية ناظرةً إلى الآية الأولى.

وقوع النسخ في آية الإمتاع

كانت عدّة المتوفى عنها زوجها ـ في الجاهلية ـ سنة كاملة، فلا تكتحل، ولا تتمشّط، ولا تتطيَّب، ولا تتزوَّج إلى سنة، وكان ورثة الميّت لا يخرجونها من بيتها، وكانوا يجرون عليها من تركة زوجها طوال تلك السنة، وكان ذلك هو إرثها من مال زوجها المتوفى. وقد نزلت آية الإمتاع: ﴿**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ مِن مَعْرُوفٍ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (البقرة: ٢٤٠) تأييداً وتقريراً لجانبٍ من هذه العادة. بَيْدَ أنها نسخت بعد فترةٍ بآيتين، وهما: آية المواريث؛ وآية العدد[٢٠].

وطبقاً لآية العدد فقد تقلَّصت فترة عدّة المتوفى عنها زوجها من سنة كاملة إلى أربعة أشهر وعشرة أيام، بمعنى أن المرأة تمتنع خلال تلك الفترة من الزواج، في حين لم تشتمل آية الإمتاع على منعٍ من الزواج.

وكذلك طبقاً لآية المواريث تمّ تعيين نسبة مئوية محدّدة من أموال المتوفّى بوصفها إرثاً للمرأة، وأن مجرَّد توفير مصارف لها أثناء السنة لا يعفي ورثة الميت من إعطاء المرأة حقَّها من التركة.

وقد استند الأستاذ معرفت في إثبات نسخ آية الإمتاع إلى الحول إلى إجماع علماء الأمة واتفاق المفسِّرين. وقال سماحته بأن مجموع روايات العامة والخاصة بهذا الصدد ربما تبلغ حدّ التواتر... وأن أقوى دليل على تحقُّق هذه الإجماع أن أحداً من فقهاء الأمّة ـ سلفاً وخلفاً ـ لم يأخذ بمفاد الآية الأولى [آية الإمتاع]، ولم يُفْتِ بمضمونها، لا فرضاً، ولا ندباً، الأمر الذي يدلّ دلالة واضحة على اتّفاقهم على أن الآية منسوخة[٢١].

أدلة الأستاذ معرفت في إثبات نسخ الآيات

لقد عمد الأستاذ معرفت في ما يتعلّق بتحليل نسخ الآيات أو عدم نسخها في خصوص آية النجوى إلى الاكتفاء بمجرّد التقرير، معتبراً نسخ هذه الآية أمراً لا يقبل النقاش. وأما في مورد سائر الآيات فقد أخضعها للبحث الدقيق. وإن أسلوبه في نقد ومناقشة هذه الآيات ـ والذي في ضوئه لم يثبت عنده نسخ سوى عشرين آية على نحو

القطع واليقين ـ هو على النحو التالي:

١. **الاستناد إلى إجماع العلماء:** حيث استند سماحته إلى هذا الإجماع في إثبات نسخ آية الإمتاع[٢٢]. وعلى الرغم من أنه في خصوص هذه الآية يعتبر الروايات الواردة من طرق العامة والخاصة بالغة حدّ الإجماع، إلا أنّه في خصوص إجماع العلماء لا يتعرّض إلى بيان كاشفيّته عن قول المعصوم‰. وربما كان مراده من هذا الإجماع اتفاق كلمة العلماء على عدم تأثير هذه الآية في الإفتاء، كما أشار إلى ذلك لاحقاً[٢٣].

٢. **الاستناد إلى اتفاق المفسِّرين:** حيث استند سماحته إلى ذلك في معرض إثبات نسخ خمس آيات، ومنها: آية الإمتاع إلى الحول[٢٤]، وعدد المقاتلين[٢٥]، وارتكاب الفاحشة[٢٦]، والتوارث بالإيمان[٢٧]، وما إلى ذلك.

وهنا يحقّ لنا أن نتساءل: هل يمكن اعتبار اتفاق كلمة المفسِّرين في إثبات النسخ؟ وهل كلُّ ما جاء في كتب التفسير منبثقاً عن التحقيق والتتبُّع؟ ألا تعدّ آفة النقد المفتقر إلى التحليل من المشاكل الجادّة التي تعاني منها مصادرنا التفسيرية؟ وعليه لا يمكن اعتبار مجرّد اتفاق المفسِّرين على رأيٍ دليلاً على صحّته، إلاّ إذا تمّ تأييده بأدلةٍ أخرى ثبت اعتبارها في أساليب ومناهج تحقيق وتحليل النصوص الدينية.

٣. **أخذ شرائط تحقُّق النسخ بنظر الاعتبار:** في هذا الشأن يحظى التنافي أو عدم التنافي بين الآيتين بالحظّ الأوفر.

٤. **الاهتمام بتعريف النسخ، واختلافه عن تعريف التخصيص والتقييد:** إن عدد الآيات التي تخصِّص الآيات العامة ليس بالقليل. وقد نشأ هذا الاشتباه من فهم بعض المتقدِّمين لمفهوم النسخ. وقد عمد الأستاذ معرفت ـ من خلال هذا الطريق ـ إلى إنكار نسخ الكثير من الآيات.

٥. **الأساليب الأخرى:** يمثِّل التحليل المنطقي للكلام، والتفسير الحقيقي للآيات، والاهتمام بالعلوم القرآنية والحديث، والتحليل الأصولي، والتحقيقات الأدبية للكلام، واعتبار وتقييم النقول التاريخية، من بين الأساليب الأخرى المعتمدة في هذا الشأن. إن القائمة التي يذكرها سماحته في نهاية الجزء الثاني من كتاب «التمهيد» يرسم جدولاً بيانياً لدراساته وأبحاثه التحقيقية. وإن سماحته بعد التحقيق بشأن ٢٢٨

آية يحتمل تحقُّق النسخ فيها لم يثبت عنده تحقُّق النسخ إلاّ في عشرين منها فقط.

مناقشة الرأي الأخير للأستاذ معرفت في مفهوم النسخ ــ إنكار تحقُّق النسخ (بالمعنى المصطلح) في القرآن ــ

هناك من العلماء المختصين في العلوم القرآنية مَنْ يرى استحالة النسخ في الأحكام الإلهية مطلقاً. وفي مقام إثبات هذا الادّعاء يرى أن لازم الاعتقاد بالنسخ هو القول بإمكان نسبة الجهل إلى الله، أو نسبة الضعف إليه في التشريع. ومن الواضح أن هذا الادعاء والاستدلال يقوم على الرؤية الأحادية إلى مسألة التشريع الإلهي؛ إذ إن صدور كلّ حكم من قبل الله لا يكون لزاماً بقصد إجرائه وتطبيقه على أرض الواقع فقط، بل قد يكون الغرض من تشريعه هو مجرّد الاختبار أو إتمام الحجّة. وفي مثل هذه الحالة يكون كلٌّ من التكليف ورفع التكليف مشتملاً على حكمة ومصلحة[٢٨]، وليس ناشئاً عن نسبة الجهل إلى الله، أو ضعفه! مضافاً إلى أن النسخ بالخصوص هو حكم قد تمّ تشريعه منذ البداية لفترة معيَّنة، وأنه بعد انقضاء تلك المدّة ينسخ بتشريع آخر.

والذي يبدو أنه لم يكن هناك ـ حتى بداية القرن الهجري الرابع ـ أثر لإنكار وقوع النسخ في القرآن. وفي مطلع هذا القرن عمد محمد بن بحر، أبو مسلم، الإصفهاني(٣٢٢هـ)، إلى إنكار النسخ المصطلح. ثم عمد ـ الفقيه الشيعي ـ ابن الجنيد(١٨١هـ) إلى اتباعه في هذه النظرية. كما شهد القرن الهجري الثالث عشر ظهوراً للقائلين بإنكار وقوع النسخ في القرآن الكريم. وقد ألّف السيد هبة الله الشهرستاني في العراق، ووليّ الله السرابي في إيران، في الدفاع عن هذا الاعتقاد[٢٩].

وقد شهد القرن الهجري الرابع عشر تزايداً كبيراً للقائلين بهذا الرأي. وقد كان هذا التحوّل بين علماء أهل السنّة أكثر وضوحاً. وكان السيد الخوئي والسيد مرتضى العسكري ـ وهما من علماء الشيعة ـ من الذاهبين إلى إنكار وقوع النسخ في القرآن الكريم أيضاً.

ومال الأستاذ معرفت بدوره ـ رغم اعتقاده أوّل الأمر بوقوع النسخ الاصطلاحي

في القرآن، وقطعه بوقوع النسخ في بعض آيات القرآن. مال في العقد الأخير من حياته المباركة إلى الالتحاق بصفوف المنكرين لوقوع النسخ الاصطلاحي.

لسنا هنا بصدد بيان أدلة المنكرين للنسخ بالمعنى الاصطلاحي، وإنما نكتفي بالتذكير بأن الكثير من أدلة المنكرين للنسخ المذكور ـ ولا سيَّما بين أهل السنّة ـ كان منبثقاً عن التعريف الذي قدَّموه للنسخ، أو بسبب الإنكار الذي صدر عنهم بمقتضى الزمان في الدفاع عن القرآن في مواجهة طعون وشبهات المستشرقين على المسلمين.

إن العلماء الشيعة الثلاثة البارزين الذين انخرطوا في سلك المنكرين لوقوع النسخ الاصطلاحي في القرآن لم يتبنَّ أيّ واحد منهم أدلّة سائر المنكرين للنسخ، إنما ذهب هؤلاء العلماء الثلاثة بأجمعهم إلى القول بعدم وجود شاهد على وجود الآيات المنسوخة في القرآن الكريم. وفي هذا البين ذهب الخوئي وحده إلى وقوع النسخ في آية النجوى فقط، رغم أنه ذكر لهذا النسخ الكثير من القيود والشرائط والإيضاحات[٣٠].

أما السيد مرتضى العسكري فقد أنكر وقوع النسخ في القرآن بالمطلق، ولم يرتضه حتّى في آيةٍ واحدة؛ إذ يذهب العلاّمة العسكري إلى القول بأن نزول حكم مؤقَّت على النبيّ ﷺ إنما كان من غير طريق الوحي القرآني، وبعد أن تنقضي فترة ذلك الحكم ونسخه بواسطة وحي غير قرآني آخر كان يتمّ إعلام المسلمين بنسخ ذلك الحكم من خلال القرآن، أو يتمّ في الأساس نسخ الحكم بواسطة الوحي القرآني[٣١]. وعليه لا توجد في القرآن حتّى آية واحدة منسوخة، وإنْ أمكن العثور على آيات ناسخة في القرآن الكريم.

الأستاذ معرفت وإنكار وقوع النسخ في القرآن الكريم

إن المتوفر لدينا عن الأستاذ معرفت في بيان رأيه الأخير بشأن النسخ قليلٌ للغاية؛ فإن الإشارات الموجودة في الطبعات الأخيرة لكتابه «علوم قرآني»، ومقالة له في فصلية «بيّنات»، بالإضافة إلى حوار أجرته هذه المجلة مع سماحته، هي كلّ ما توفَّر لدينا بشأن كلامه في إنكار النسخ.

والدليل الرئيس الذي يقدّمه سماحته على إنكار النسخ بالمعنى المصطلح في القرآن الكريم هو عدم وجود شاهد على تحقُّق النسخ في القرآن. يرى الشيخ معرفت أن ما ذكر بوصفه شاهداً على تحقُّق النسخ في آيات القرآن يمكن مناقشته وحمله على معنى الثابت والمحكم(٣٢).

وفي ما يلي نستعرض نموذجين من الآيات التي ذهب الأستاذ معرفت إلى وقوع النسخ فيها طبقاً لرأيه الأول. بَيْدَ أنهما طبقاً لرأيه الأخير لا يتنافيان، ولا ينطبق عليهما مفهوم النسخ.

عدم النسخ في آية النجوى

يقول الأستاذ معرفت بشأن آية النجوى، التي ذهب المشهور إلى القول بنسخها: إن هذه الآية تشتمل على حكم حكومي، وليس حكماً شرعياً، وكما نعلم فإن الحكم الحكومي إنما ينزل في شرائط خاصة، وفي مورد شخص خاصّ، وزمن خاص، وعليه لا يرتبط هذا المورد بمقولة النسخ؛ فإن من بين شرائط تحقُّق النسخ أن يكون الحكم شرعياً. إن نزول هذه الآية قد عمل على رسم أرضية ليفهم الصحابة من خلالها أن الحوار الخاص مع النبي الأكرم‘ يجب أن يقتصر على الأمور الهامة والضرورية. وبعد تحقُّق هذه الغاية، وانخفاض تردُّد الصحابة على النبي، تنتفي الضرورة إلى دفع الصدقة قبل الدخول على النبيّ للتحاور معه في الشؤون الخطيرة والهامة(٣٣). من هنا فإن المضمون التربوي الذي تنطوي عليه آية النجوى لا يزال سارياً، ولم ينتفِ العمل به أبداً. إن حقيقة هذه الآية هي التوصية بعدم إزعاج أولي الأمر، وهذا الأمر لا يزال قائماً. وعليه كيف يمكن اعتبار هذه الآية منسوخة؟

عدم نسخ آية الإمتاع إلى الحول

في ما يتعلّق بآية الإمتاع إلى الحول، التي تقدِّر عدّة المتوفى عنها زوجها بسنة كاملة، ذهب المشهور إلى نسخها بآية العدد التي حدّدت عدّة المرأة إذا توفي عنها زوجها بأربعة أشهر وعشرة أيام، وبآية المواريث التي تحدّد للزوجة سهماً ونسبة مئوية

محدّدة من تركة الزوج. بَيْدَ أن الأستاذ معرفت، بعد أن أشار إلى رأي السيد الخوئي القائل بعدم وجود التنافي بين هذه الآيات، مال إلى القول بأن مفاد آية الإمتاع تكليف إرفاقي، وليس إلزامياً. ثم استطرد سماحته قائلاً: «لقد أمعنّا النظر في هذه الآية، وتوصلنا إلى أنها تتعلّق بأولئك الذين يتزوَّجون مجدّداً في سنين متقدّمة، وفي العادة لا تنجب زوجاتهم المتأخِّرات؛ إذ لو كان لهنّ ولدٌ لما تمكّن الورثة من إخراجهنّ من بيوتهنّ. فتأتي هذه الآية، وتنصح بعدم إخراجهنّ، إلاّ إذا أردْنَ الخروج برغبتهنّ»[٣٤].

وفي قسمٍ من الحوار الذي أجرته مجلة بينات مع الأستاذ معرفت أشار سماحته إلى كلام شفهي عن السيد الخوئي، إذ يقول: «إن القرآن الكريم نفسه ينفي وجود الاختلاف بين الآيات، فكيف يسوغ الاستدلال على وقوع النسخ من خلال إثبات وجود الاختلاف في القرآن؟!».

ويبدو أن هذا الأمر من بين المباني التي دعَتْ الأستاذ معرفت إلى تغيير رأيه بشأن النسخ؛ حيث أخذ يرى إمكان حمل جميع الآيات ـ التي كان يراها منسوخة ـ على وجه حكمها، وأنكر وجود أيّ نوعٍ من أنواع الاختلاف في القرآن الكريم.

مناقشة أدلّة الأستاذ معرفت

إن عدم وجود شيء مكتوب على نحو التفصيل من قبل الأستاذ معرفت بشأن رأيه الأخير حول النسخ ترك بعض الغموض والإبهام في هذا الخصوص. ومن ذلك أن سماحته يشير إلى التفاوت بين النسخ الظاهري والنسخ الاصطلاحي، في حين أن التنافي القائم في النسخ الاصطلاحي ظاهري أيضاً؛ وذلك لأن القائلين بالنسخ يؤكّدون في الإجابة عن الشبهات على الصورة الظاهرية لوجود التنافي في النسخ. كما أن الأستاذ معرفت نفسه قد أجاب عن شبهة نقض قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً**﴾ (النساء: ٨٢) على طبق مبناه الأول، قائلاً: «إن الاختلاف الذي تنفيه الآية الكريمة هو ما إذا كان حقيقياً في ظرف الواقع. أما إذا كان شكلياً وفي ظاهر الآية ـ كما بين الناسخ والمنسوخ ـ فلا تناقضه الآية إطلاقاً»[٣٥].

لا يبدو أن القائلين بالنسخ يذهبون إلى وجود التنافي الحقيقي بين الناسخ والمنسوخ، وبالتالي فإنهم لا يلتزمون بوجود التنافي في القرآن على نحوٍ يستلزم نفي أصالته. من هنا لا يكون تفكيك الأستاذ معرفت بين النسخ الظاهري والنسخ الاصطلاحي مفهوماً.

الأمر الآخر المطروح في الرأي الأخير للأستاذ معرفت نظرته إلى مفهوم الناسخ المنسوخ في الروايات، حيث يرى سماحته أن المراد من عنوان الناسخ والمنسوخ المذكور في الروايات هو التخصيص والتقييد. وربما أمكن القول في الرؤية الشمولية: إن موارد من التخصيص والتقييد تندرج في دائرة النسخ.

ولكنْ كيف يتمّ في مثل هذه الحالة توجيه الروايات التي تذكر مفردات الناسخ والمنسوخ في سياق ذكرها للعامّ والخاصّ أو الإطلاق والتقييد؟ فعلى سبيل المثال: ما جاء في الخطبة الأولى من نهج البلاغة: «كِتابَ رَبِّكُمْ فِيكُمْ، مُبَيِّناً حَلالَهُ وَحَرامَهُ، وَفَرائِضَهُ وَفَضائِلَهُ، وَناسِخَهُ وَمَنْسُوخَهُ، وَرُخَصَهُ وَعَزائِمَهُ، وَخاصَّهُ وَعامَّهُ، وَعِبَرَهُ وَأَمْثالَهُ، وَمُرْسَلَهُ وَمَحْدُودَهُ، وَمُحْكَمَهُ وَمُتَشابِهَهُ»[٣٦].

كما أنّ الأئمة الأطهار عليهم السلام قد عمدوا في بعض الروايات إلى بيان المعنى الاصطلاحي من النسخ[٣٧]. وعليه لم يتَّضح ما هو الجواب الذي يمكن للأستاذ معرفت أن يقدِّمه في هذا الشأن.

وربما كان المراد أن نعلم بأن الآية لم تفقد جدوائيتها، وأنها سارية المفعول على الدوام؛ إذ إننا لو أدرجنا التخصيص والتقييد في دائرة النسخ فإن حكم الآية لا يرتفع بشكلٍ كامل، ويبقى تطبيقه سارياً.

وباختصارٍ: إنّ الأصول الهامّة للأستاذ معرفت في إنكار وقوع النسخ الاصطلاحي في القرآن الكريم عبارة عن:

١ـ إن الاعتقاد بوقوع النسخ في القرآن الكريم يستلزم القول بوجود الاختلاف والتهافت في القرآن الكريم.

٢ـ إن الدائرة المفهومية للنسخ في روايات الأئمة الأطهار عليهم السلام تشمل التخصيص والتقييد أيضاً.

٣ـ إن القول بوقوع النسخ في القرآن يؤدّي إلى تعطيل وتجاهل مفاد بعض الآيات.

ومن الجدير بالذكر أن سماحته منذ البداية لم يكن معتقداً بسعة دائرة النسخ في آيات القرآن الكريم، وكان بصدد تحديد الآيات المنسوخة. ثمّ أذعن في ظلّ خمسين سنة من البحث والتمحيص، وصار إلى القول: «لقد أدركتُ بمرور الوقت أن الحقّ هو ما كان يقوله السيد الخوئي من إنكار النسخ»[٣٨].

وللأسف الشديد فإن الحضور القصير للأستاذ بيننا لم يتّسع لرفع الإجمال والإبهام عن وجه رأيه الأخير. على أمل أن نعثر في مخطوطات سماحته المتبقّية مادة توفّر الإجابة الشافية عن هذه الأسئلة.

إبداعات الأستاذ معرفت في مجال النسخ

في دراستنا لما ذكره الأستاذ معرفت في بيان مسألة النسخ عثرنا على بعض المصطلحات التي يبدو أنه لم يسبق لأحدٍ أن استعملها قبله. وقد رأينا في ختام هذه الرسالة أن نأتي على ذكرها باختصارٍ، وذلك على النحو التالي:

النسخ المشروط

لقد ذكر الأستاذ معرفت ـ مضافاً إلى الأنواع الثلاثة المتصوّرة للنسخ في القرآن الكريم ـ نوعاً آخر من النسخ يمكن تصوُّره في القرآن الكريم أيضاً، وعنوانه: «النسخ المشروط»[٣٩].

والحقيقة أنّ الشيخ معرفت لا يعتبر النسخ المشروط نسخاً، بل يراه عبارة عن سلسلة من الأحكام المتعدِّدة، يرتبط كلّ واحدٍ منها بشرائطه وظروفه الخاصة[٤٠]. ثم أشار سماحته إلى أن تغيُّر الحكم بسبب تغيُّر الشرائط لا يُعَدّ نسخاً.

والحقيقة أنّ النسخ المشروط يفتقر إلى أحد شروط تحقُّق النسخ، ألا وهو شرط وحدة الموضوع.

وإن ملاحظة المثال الذي ذكره الأستاذ معرفت في هذا الشأن يساعد على بيان المسألة بشكلٍ أوضح[٤١].

يذهب الأستاذ معرفت إلى القول بأن جميع آيات الصفح عن المشركين إنما تعود إلى فترة ضعف المسلمين إبّان وجودهم في مكة المكرّمة. أما في فترة وجود المسلمين في المدينة المنوّرة، حيث أصبحوا ذوي سطوة وشوكة، فقد كانت التعاليم بضرورة المواجهة والتعامل بالمثل في صدّ العنف الصادر عن المشركين وأهل الكتاب. فتكون آيات الصفح بذلك منسوخةً. كما يذهب سماحته إلى الاعتقاد بأن كلا الحكمين؛ حيث تمّ تشريعهما على أساس شرائط مختلفة، يمكن تكرارهما عند تحقُّق شرائطهما. ويبدو أن هذا الجهد يأتي في سياق رفع التعطيل عن الآيات الإلهية، واستمرار المفاهيم القرآنية الساميةساريةً في جميع العصور والأجيال. كما تمّ التعبير عن هذا النوع من النسخ من قبل الأستاذ معرفت بـ «النسخ التدريجي» أيضاً[٤٢].

النسخ التمهيدي

قد يقوم الشارع المقدّس أحياناً بإعداد الأرضية لنسخ شيءٍ في إطار القضاء على بعض العادات والتقاليد الخاطئة المتجذِّرة بين الناس، حيث يعمد أوّلاً إلى تشريع حكم متناغم مع ما يراه المجتمع، ثم يتمّ التراجع عنه من خلال بيان مدى قبح ذلك التقليد الخاطئ في المجتمع[٤٣].

وبعبارةٍ أخرى: عندما لا تكون هناك إمكانية إلى إبطال وإلغاء عادةٍ أو تقليدٍ ما بشكل صريح ومباشر ودون مقدمات، أو إذا كانت تبعات إبطاله باهظة الثمن أو تتجاوز الحدّ المتعارف، لا بُدَّ حينها؛ من أجل تحقيق هذا الهدف المتمثِّل بهداية المجتمع، من التمهيد وإعداد الأرضية؛ ليكون المجتمع مستعدّاً لتقبُّل الأسلوب الأمثل والمطلوب للدين.

وإن ظاهرة الرقّ، وترخيص ضرب الزوجة، من مصاديق هذا النوع من النسخ؛ حيث يرى الأستاذ معرفت أن آية الضرب إنما نزلت كي تثير فضول الناس؛ لكي يسألوا عن معنى هذا الضرب. ومن خلال توجيهات النبي الأكرم يتمّ بناء الأرضية المناسبة لإلغاء عادةٍ قبيحة كانت سائدة في العصر الجاهلي؛ وذلك لأن النبي الأكرمﷺ قد أشار في معرض بيانه لكيفية الضرب إلى أن يكون غير مبرح أو

موجع، وأن لا يترك أَثَراً على الجسم، وبذلك لا يكون ضرباً حقيقياً[٤٤]، وبذلك يبطل الضرب الذي كان الزوج يرتكبه بحقّ زوجته في الجاهلية.

وعلى هذا الأساس فإن اختيار مفهوم النسخ لهذا الأسلوب التربوي إنما يعني الإعداد لنسخ عادةٍ قبيحة، لا بمعنى نسخ حكم شرعي.

خلاصةٌ واستنتاج

ممّا قدّمناه في هذه العجالة أدركنا أن الأستاذ معرفت في ظلّ دراساته وأبحاثه العلمية بعد سنوات من الاعتقاد بوجود آيات منسوخة في القرآن، وما بذله من الجهود العلمية في إطار إثبات هذا الاعتقاد، توصَّل إلى نتيجة مختلفة، حيث اقتدى بأستاذه المبرّز الخوئي، فأنكر وقوع النسخ بالمعنى المصطلح في القرآن الكريم.

والمهم في البين أن سماحته لم يأخذ بالنتائج التي توصّل إليها العلماء السابقون بوصفها أموراً قطعية لا تقبل النقاش، ولم يقبل بأيّ مسألة منبثقة عن تحقيقات المتقدمين، إلاّ بعد دراستها بنفسه دراسةً دقيقة.

ويبدو أن الأستاذ لم يحْظَ بفرصة تبويب وتبيين مستنداته في إثبات رأيه الأخير، ومن هنا لم يكن بالإمكان توجيه النقد أو البحث الدقيق في هذا الرأي؛ بسبب ندرة مصادره وأدلته.

وقد كان أساس رؤيته قائماً على نفي الاختلاف والتهافت بين آيات القرآن الكريم، وهو ما بيَّنه القرآن أصلاً. وعليه يبدو أن رأي الأستاذ يقوم على تغير تعريف النسخ وشروطه أيضاً؛ إذ إن التنافي بين الآية الناسخة والمنسوخة في رأيه الأول لم يكن واقعياً، إلاّ أنه لم يقدِّم تعريفاً جديداً مشتملاً على شروط مناسبة له.

الهوامش

(١) انظر: عزت الله مولائي نيا، نسخ در قرآن: ٢٨.

(٢) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٧٤.

(٣) انظر: عزت الله مولائي نيا، نسخ در قرآن: ٤٨ ـ ٦٤.

(٤) انظر: محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٢٢٥.

(٥) انظر: عزت الله مولائي نيا، نسخ در قرآن: ١٠١ ـ ١٣٠.

(٦) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٧٠، مطبعة مهر، ١٣٩٧هـ.

(٧) انظر: محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٨) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٨٢ ـ ٢٨٥.

(٩) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٧٨.

(١٠) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، تفسير الآية ١٠٦ من سورة البقرة.

(١١) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٧٩ ـ ٢٨١.

(١٢) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٨٥ ـ ٢٨٩.

(١٣) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٨٩ ـ ٢٩٣.

(١٤) من الجدير بالذكر أن معرفت يذهب إلى الاعتقاد بالنسخ المشروط والنسخ التمهيدي. ومن هنا فإنه لا يعتبر منكراً للنسخ بالمطلق، ولكنّه يذهب ـ مثل أستاذه الخوئي ـ إلى رفض النسخ بالمعنى المشهور والمصطلح (بمعنى نسخ وإبطال الحكم الشرعي السابق بتشريع لاحق) بشكلٍ كامل.

(١٥) انظر: الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

(١٦) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(١٧) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٩٦.

(١٨) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(١٩) أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٧٨.

(٢٠) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٩٩.

(٢١) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٢٢) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٠٥.

(٢٣) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٠٦.

(٢٤) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٠٥.

(٢٥) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٠٣.

(٢٦) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٠٧.

(٢٧) انظر: المصدر السابق ٢: ٣١١.

(٢٨) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٨٠.

(٢٩) انظر: عزت الله مولائي نيا، نسخ در قرآن: ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٣٠) انظر: المصدر السابق: ٤٩٤ ـ ٥٠٣.

(٣١) انظر: مرتضى العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، نقلاً عن: مجلة بينات، العدد ٢٧: ٥٦ ـ ٦٦.

(٣٢) انظر: مجلة بينات، العدد ٤٤: ١٠٦، مؤسّسة الإمام الرضا، قم المقدسة.

(٣٣) انظر: المصدر السابق: ٦٧.

(٣٤) انظر: المصدر نفسه.

(٣٥) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٣٦) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

(٣٧) انظر: عزت الله مولائي نيا، نسخ در قرآن: ٩٧.

(٣٨) انظر: مجلة بينات، العدد ٤٤: ٦٥.

(٣٩) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٩٦.

(٤٠) انظر: محمد هادي معرفت، علوم قرآني: ٢٢٩.

(٤١) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٩٧.

(٤٢) انظر: محمد هادي معرفت، مجلة بينات، العدد ٤٤: ٦٩.

(٤٣) انظر: المصدر السابق: ٧١.

(٤٤) انظر: المصدر السابق: ٧٢.

العلاّمة محمد هادي معرفت

البيبليوغرافيا التفصيلية

. القسم الثاني .

أ. محمد عابدي ميانجي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

١١. نقد شبهات حول القرآن الكريم

المؤلف: محمد هادي معرفت، المترجمون: حسن حكيم باشي، وعلي أكبر رستمي، وميرزا علي زاده، وحسن خرقاني. الناشر: مؤسسة التمهيد الثقافية، سنة النشر: ١٣٨٥هـ.ش، الطبعة الأولى، عدد النسخ: ٢٠٠٠، عدد الصفحات: ٧٢٠ صفحة، القطع: وزيري، اللغة: فارسية، مع الملحقات (فهرست الآيات والمصادر).

الفصل الأول: هل للقرآن مصدر غير الوحي؟

لقد استعرض المؤلف في هذا الفصل (من الصفحة ١٩ إلى ١٤٤) المباحث التالية:

أ. الوحي المصدر الوحيد للقرآن.

ب. مقارنة عابرة بين القرآن ونصوص التحريف.

القسم الأول: يبحث في أن «التشابه النسبي بين شريعة الإسلام والأديان السابقة قد أدّى بالبعض إلى تصور أن التعاليم القرآنية مقتبسة من كتابات السابقين». وقد أجاب المؤلف عن هذه الشبهة بالقول: «إن مصدر جميع الأديان واحد، وهو (الله)»،

(*) باحثٌ في الحوزة العلميّة في قم.

و«إن الوحي الإلهي هو المصدر الوحيد للقرآن». وقد طرح سماحته أربعة دوافع لطرح هذه الشبهة. وأجاب عن مستندات يوسف درّة حداد وغيره. ومن خلال بيان أن «جميع الأديان الإبراهيمية تنبثق عن مصدر واحد» قال: «إن حقيقة جميع الأديان السماوية، ابتداءً من سيدنا آدم إلى خاتم الأنبياء، هي الإسلام، والإسلام يعني التسليم أمام الله، وإخلاص العبادة له».

وتحت العنوان القائل: «إن المصدر المشترك هو الدليل الوحيد على التناغم والانسجام» طرح ثلاثة عوامل لهذا الانسجام، وهي: (المنشأ المشترك؛ واقتباس بعض من بعض؛ والانسجام الاتفاقي). ثم يختار العامل الأول بعد دعمه بالأدلة والشواهد. وتحت عنوان: «القرآن شاهد على وحيانيته» يذكّر بتصريح القرآن بنزول الوحي الإلهي على النبي الأكرمﷺ مباشرةً. وتحت عنوان: «القرآن في كتب السابقين» يردّ على ادّعاءات يوسف درّة. وتحت عنوان: «علامة أخرى على أحقية رسالة النبي» يذكر آيات يصرِّح بعض علماء بني إسرائيل ـ على طبقها ـ بأن تعاليم القرآن بأجمعها تشبه تعاليم التوراة، ولهذا السبب فإنهم يؤمنون به؛ لأنهم لمسوا حقيقة الأديان الإلهية السابقة من خلال القرآن.

القسم الثاني: يبحث في المسائل التالية:

١ـ أوصاف الله الجلالية في القرآن.

٢ـ وصف الله في التوراة (ينزل به إلى مستوى أدنى مخلوقاته).

٣ـ الله الغاضب في بحثٍ عن بني آدم (وكأنّ الله يخشى أن يتمكّن بنو آدم من التمرُّد عليه والاستيلاء على سلطانه).

٤ـ الإنسان سرّ الخلق: إن الإنسان في الوصف القرآني هو الكائن المدلَّل والأثير من بين جميع المخلوقات.

٥ـ خصائص خلق الإنسان (لقد منح الله من خلال خلقه بعض الامتيازات).

٦ـ لقد اصطنع الله كلّ شيء للإنسان، واصطنع الإنسان لنفسه.

٧ـ الحافظ لشأن ومنزلة الأنبياء.

٨ـ النبي إبراهيمعليه السلام لم يكذب أبداً.

٩. قصّة الطوفان في التوراة (في أربعة عشر بحثاً).

١٠. والد آدم: تارخ أو آزر.

١١. التضحية بإسماعيل، دون إسحاق.

١٢. قصّة سيدنا لوط وابنتيه، بحسب الرواية التوراتية.

١٣. سيدنا يعقوب يسرق النبوّة من أخيه عيصو.

١٤. مصارعة الله مع سيدنا يعقوب.

١٥. خروج بني إسرائيل وعبورهم البحر.

١٦. قصة عجل السامري (يتم التعرّض في هذا المحور إلى نقاط الاختلاف بين القرآن والتوراة بشأن عجل السامري، وكلام السامري من زاويةٍ أخرى، وما إلى ذلك).

١٧. مَنْ هو قارون؟

١٨. رفع جبل (الطور) على رؤوس بني إسرائيل.

١٩. قصة سيّدنا داوود وزوجة أوريا.

القرآن والأناجيل

يتعرَّض الأستاذ في هذا البحث إلى المقارنة بين القرآن الكريم والأناجيل، ويشير إلى المسائل التالية:

١. الصدّيقة مريم، ومريم أخت هارون وابنة عمران، وألوهية الصدّيقة مريم، وتكليم الناس في الصِّغَر والكِبَر، وعودة السيدة مريم بالطفل الرضيع، وعيسى في مستهلّ عمره يناظر العلماء، والكهولة تعني تجاوز سنّ الثلاثين.

٢. البشارة بظهور نبيّ الإسلام.

٣. قصة الصليب وموت سيدنا عيسى بن مريم عليه السلام.

الفصل الثاني: القرآن وثقافة العصر

إن هذا الفصل، المشتمل على قسمين، يجيب عن أهمّ الشبهات المثارة حول

القرآن، وهي الشبهة التي تدّعي تأثُّر القرآن بثقافة عصره.

القسم الأوّل (هل تأثّر القرآن بثقافة عصره؟): يذهب المؤلّف إلى القول: «إنما جاء القرآن لكي يؤثّر، ويكافح الأعراف والتقاليد الجاهلية البالية، لا أن يتأثّر أو يخضع للأعراف والتقاليد السائدة التي لا تنطوي على أيّ شيء آخر غير الخضوع والانصياع».

ومع ذلك فقد ذهب البعض ـ من خلال استحضار جانب من مفردات القرآن الكريم، من قبيل: الحور والقصور ـ إلى الاعتقاد بتأثُّر القرآن بثقافة العرب الجاهلية. وقد عزا سماحته السبب الرئيس في ذلك إلى مجاراة (لغة القوم)، ولازم ذلك هو القول بالثقل المعنوي للألفاظ والمفردات المستعملة في تلك اللغة». ويجيب عن ذلك قائلاً: «إن الألفاظ في كلّ عرفٍ إنما تحكي عن المفاهيم المتبادلة بين المتكلّم والسامع، ولا تعبّر أبداً عن القبول بدوافع واضع أصل اللغة».

ثم ينتقل بعد ذلك إلى طرح بعض المسائل، من قبيل: ١ـ المجاراة في الاستعمال، ٢ـ شمولية الخطابات القرآنية، ٣ـ واقعية الأمثال المستعملة في القرآن، وما إلى ذلك.

القسم الثاني (الثقافة التي كافحها القرآن): يدخل الكاتب في هذا القسم ـ على حدّ تعبيره ـ في صُلْب الموضوع، ويجيب عن جميع ما يستند إليه المستشرقون في شبهاتهم وإشكالاتهم، وذلك ضمن المحاور التالية:

١ـ المرأة ومنزلتها في القرآن: لقد تعرّف المؤلّف على مسائل المرأة منذ أن كان في النجف الأشرف، حيث عاصر الانقلاب الشيوعي في العراق، وكتب في تلك الفترة مقالات عميقة في هذا الشأن. وفي هذا القسم يخوض في الثقافة المنحطّة لعرب الجاهلية في التعامل مع المرأة، مع بيان قيمتها ومنزلتها في ثقافة الإسلام والقرآن.

وفي ما يتعلّق بمنزلة المرأة في القرآن يذهب سماحته إلى القول: ليس هناك أيّ فرق أو تفاوت بين البشر في الخصائص الذاتية، والسعي في الوصول إلى مراتب الكمال... أجل، هناك خصائص نفسانية وعقلانية في البين أيضاً، حيث بها يتمّ التمايز بين الرجل والمرأة في الخلق الذاتي، وهو أمرٌ يعبِّر عن تقسيم المسؤوليات والوظائف بين الجنسين في مجال المعيشة والحياة.

ويرى أن المفهوم من قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨) هو التنسيق بين الجنسين، حيث لكلٍّ من الرجل والمرأة قابليات وقدرات لا يمتلكها الآخر، الأمر الذي يجعل من كلّ واحد منهما بحاجةٍ إلى الآخر، ومكمِّلاً للآخر، فلا غنى لأحدهما عن الآخر. وفي ما يتعلق بـ «تفضيل الذكر على الأنثى» يقول الأستاذ معرفت: إن الله يلوم العرب على هذا التفضيل الوهمي. وفي ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١١، ١٧٦) يذهب سماحته إلى الاعتقاد قائلاً: إن الرجل قد ألقيت عليه مسؤوليات كبيرة وثقيلة، قد تمّ إسقاطها عن كاهل المرأة؛ وذلك لتمتُّع الرجل بخصائص لا تتوفر في طبيعة المرأة، وبذلك كان من الطبيعي أن يكون سهمه من الميراث أكبر من سهمها. وعلى هذا المنوال يذهب سماحته في الدفاع عن مفاهيم القرآن، والردّ على إمكانية تأثير ثقافة العصر الجاهلي على القرآن، حيث يتناول مسائل من قبيل: دية المرأة، والعقوبة البدنية بضرب المرأة، ومسألة الحجاب، وتعدُّد زوجات النبي الأكرمﷺ.

٢ـ القضاء التدريجي على ظاهرة الرقّ والاستعباد.

٣ـ الخرافات الجاهلية البائدة.

٤ـ الجنّ في عبارات القرآن الكريم.

٥ـ توضيحات على أساس المقاييس العامة (الحور العين، والأشجار، والأنهار).

٦ـ كلام حول السحر: حيث يرفضه ويراه نوعاً من خداع البصر والتلاعب بقوّة الوَهْم والخيال لدى الإنسان.

٧ـ كلام حول الإصابة بالعين: حيث يرفضها أيضاً، ويذهب فيها إلى القول: إن هذا الشيء لا يمكن استفادته من الآيات، من قبيل: الآية ٥٠ من سورة القلم.

٨ـ هل تأثّر القرآن بأشعار الجاهلية؟

٩ـ القرآن والألفاظ المستهجنة والقبيحة.

١٠ـ خيانة زوجة النبيّ نوح‰، وزوجة النبيّ لوط‰.

الفصل الثالث: تصوُّر الاختلاف والتناقض في القرآن الكريم

بعد أن أشار المؤلِّف إلى الجذور التاريخية لشبهة التناقض في القرآن وأجوبتها،

وصولاً إلى عصره، ذهب إلى الاعتقاد قائلاً: «لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً».

ثم ذكر خمسة عناصر للاختلاف، نقلاً عن الزركشي، وهي:

١ـ الاختلاف بسبب تفاوت الحالات في موضوعٍ واحد.

٢ـ اختلاف آيتين أو أكثر في موضوعٍ واحد.

٣ـ التفاوت من جهة العمل (وكونه مباشراً، أو مع الواسطة).

٤ـ الاختلاف في الحقيقة والمجاز.

٥ـ الاختلاف باعتبارين، وهو سببٌ جامع بين جميع أسباب توهُّم الاختلاف.

وفي القسم الثاني يتعرَّض إلى الآيات الموهمة للتناقض، من قبيل: ١ـ آيات الهداية، ٢ـ آيات الوزر والعقوبات، ٣ـ التعامل مع الوالدين (الإحسان إليهما، ولو كانا مشركين)، والنهي عن العداوة لله والرسول (حتّى من قبل الوالدين)، ٤ـ عدم الأمر بالفحشاء، وأمر الله للمترفين بالفحشاء، ٥ـ مدّة اليوم (ألف سنة، خمسين ألف سنة)، ٦ـ خلق السماوات والأرض في ستّة أيام، ٧ـ إدانة المجرمين أو عدم إدانتهم يوم القيامة. وفي المجموع يجيب سماحته عن أربعة وعشرين مورداً. ثم يذكر الكثير من الأجوبة عن ابن قتيبة والقطب الراوندي.

الفصل الرابع: القرآن والحقائق العلمية والتاريخية والأدبية ـــ

هناك مَنْ تصوَّر وجود آيات من القرآن لا تنسجم مع الحقائق العلمية أو التاريخية، وحتّى الأدبية أحياناً. وقد ذكر المؤلِّف بعض النماذج التي وقعت مورداً للشبهة، وقام برفع الشبهات حولها، من خلال تفسيرها وبيانها بشكلٍ صحيح. وهذه الموارد هي:

أـ الأخطاء العلمية: ١ـ قانون الزوجية في جميع الكائنات، ٢ـ القلب موضع الإدراك، ٣ـ الابتسام أو الضحك، ٤ـ خلق الإنسان من المضغة، ٥ـ رجم الشياطين، ٦ـ السماوات السبع.

ب ـ الأخطاء التاريخية: ١ـ قضية هامان، ٢ـ الطين المنصهر، ٣ـ الإله المغلولة

يده، ٤. ابن الله، ٥. وزير المالية، ٦. سنة مزدهرة، ٧. نجاة البدن، ٨. مَنْ هو فرعون موسى؟

ج ـ الأخطاء الأدبية: ١. القرآن والأخطاء النحويّة (ستّة عشر مورداً)، ٢. عدم التناغم بين الضمير والمرجع (تسعة موارد).

الفصل الخامس: قصص القرآن

تمّ تنظيم هذا الفصل في ثمانية أقسام، واحتوى على المحاور التالية:

المقدّمة: المفردة وفوائد القصص.

١. أسلوب القصّة في القرآن: وقد رأى سماحته في هذا المحور أن اختيار الأحداث في قصص القرآن يقوم على أساس من الهدف الذي يريده القرآن (وهو الهداية)، وحيث إنه يتبع أسلوباً كلامياً لا يكون هناك التزام بذكر جميع التفاصيل والجزئيات. كما أن التكرار يأتي في سياق الهدف أيضاً، وعلى أساس هذا التكرار يضاف شيء إلى القصة، أو يحذف شيء منها.

٢. خصائص القصص القرآني: يذكر الشيخ معرفت أربع خصائص للقرآن، وهي: الواقعية، والبحث عن الحقيقة، والتربية على الأخلاق الإنسانية العالية، والحكمة.

٣. أغراض القصّة في القرآن: هناك ستّة أغراض يستهدفها القرآن من وجهة نظر المؤلّف، وهي: ١. إثبات النبوة والوحي والرسالة، ٢. بيان وحدة الأديان السماوية، ٣. بيان الجذور التاريخية للإسلام، ٤. وحدة سيرة الأنبياء وردود فعل الأمم، ٥. بثّ الأمل في قلب النبيّ الأكرمﷺ والمؤمنين، ٦. بيان نعم الله على الأنبياء.

٤. أسرار التكرار في القصص القرآني: تعود إلى أهداف القرآن المتمثّلة في الهداية والتربية.

٥. الحرّية الفنية في القصص القرآني: يتمّ التعرّض في هذا المحور إلى «تجاهل العناصر التاريخية»، و«اختيار بعض الأحداث»، و«التحرُّر من ترتيب الأحداث وتصويرها»، و«النظر إلى المشاهد والأحداث من مختلف الزوايا».

٦. تجسيد الحقائق في إطار القصص: إن القصص القرآني ليس تصوُّراً خيالياً وافتراضياً.

٧. القصّة في القرآن حقيقة واقعة: «إن القصص مزيجٌ من الأدب والتاريخ». تحت هذا العنوان يشير سماحته إلى «الابتكارات الفكرية الحديثة»، حيث تصوّر البعض أن أكثر قصص القرآن أو أجمعها قد عملت على توظيف العنصر «الفولوكلوري». وتحت عنوان «ملحوظة» رأى أن هؤلاء إنما كان دافعهم الحفاظ على كرامة القرآن، إلاّ أن الطريق الذي سلكوه لتحقيق هذه الغاية لم يكن صحيحاً. ومن ثم ينتقل إلى «دراسة القصص التي تمّ إنكار حقيقتها»، وهي عبارة عن: ١. قصّة بني إسرائيل ومصر، ٢. قصّة ابنَيْ آدمعليه السلام، ٣. قصة طوفان نوحعليه السلام والسفينة، ٤. قصة عاد وثمود وقوم هود، ٥. ناقة صالح، ٦. قصة سدوم، ٧. قصّة أصحاب الكهف والرقيم، ٨ ذو القرنين، وقصص أخرى.

١٢. صيانة القرآن من التحريف

المؤلّف: الشيخ محمد هادي معرفت، تحقيق: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، القطع: رقعي، الموضوع: علوم القرآن، في ٣٢٨ صفحة.

طبع هذا الكتاب من قبل مؤسّسة القرآن الكريم. وطبع للمرّة الثانية من قبل مؤسسة الإمام الصادقعليه السلام. والطبعة الراهنة صدرت عن جامعة المدرّسين، مع بعض التصحيحات والإضافات. وقد اشتملت الطبعة الأولى على عباراتٍ قاسية بحقّ المحدِّث النوري كان سببها الاستعجال، وقد تمَّ إصلاح ذلك في الطبعات اللاحقة[1].

مقدّمة الناشر والمؤلِّف

يبدأ الكتاب بمقدّمة الناشر، ومقدّمة المؤلّف. فبعد أن نقل المؤلّف نماذج من التحريف في كلام أهل السنّة، وتجنُّب علماء الشيعة عن مثل هذا النوع من التفكير، ومواجهة بعض الكتابات و(إحسان إلهي ظهير وأمثاله) من الذين ينسبون تهمة

التحريف إلى الشيعة، صرّح بأن هذه الأمور تمثّل السبب الرئيس الذي دعاه إلى تأليف هذا الكتاب، وأضاف قائلاً: «رأينا من الواجب القيام بردّ ذلك الهراء العارم؛ دفاعاً عن قدسية القرآن الكريم أوّلاً؛ وفضح التهمة الموجهة إلى أمّة إسلامية كبيرة، لم تزل ولا تزال جاهدة في حراسة هذا الدين والوقوف بكلّ وجودها في وجه مناوئي الإسلام طول عهد التاريخ ثانياً»[٢].

الفصل الأول: التحريف في اللغة والاصطلاح

يتحدّث في هذا الفصل عن التحريف في اللغة، والتحريف في الاصطلاح، والقرآن ومفردة التحريف، وتصوّر نسخ التلاوة، ومسألة الإنساء (نسيان بعض الآيات). وقال في هذا الشأن: «النسخ والإنساء ظاهرتان دينيتان تخصان عهد الوحي الممكن تبديل المنسوخ أو المنسي بمثله أو بأتمّ، أما بعد انقطاع الوحي بوفاة الرسولﷺ فلا نسخ ولا إنساء البتّة...؛ لأنه من القول بالتحريف الباطل لا محالة»[٣].

الفصل الثاني: خلاصة الأدلة على بطلان شبهة التحريف

حيث يلجأ سماحته إلى سبعة أدلة لإبطال شبهة التحريف، وهي: بديهة العقل، وضرورة تواتر القرآن، ومسألة الإعجاز، وآية الحفظ، ونفي الباطل عن القرآن، والعرض على كتاب الله، ونصوص أهل البيتعليهم السلام.

الفصل الثالث: تصريحات أعلام الطائفة

يتعرّض في هذا الفصل إلى تصريح عدد من كبار علماء الشيعة في إبطال القول بتحريف القرآن، حيث يذكر كلمات اثنين وعشرين علماً من أعلام الشيعة، ومن بينهم: الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، وصولاً إلى السيد الخميني والسيد الخوئي.

الفصل الرابع: شهادات أعلام أهل السنة على تنزيه الشيعة عن القول بالتحريف

حيث يذكر في هذا الفصل ـ تتميماً للفصل السابق ـ شهادات علماء أهل السنة

في تبرئة ساحة الشيعة من تهمة التحريف، ومن بينهم: أبو الحسن الأشعري وآخرون.

وقام بنقل كلام ابن حزم، الذي يتّهم الشيعة ـ بشكلٍ عام ـ بالقول بالتحريف، ثم يقوم بنقده.

وتحت عنوان: «هذر المستشرقين» يتعرّض إلى جهود المستشرقين، من أمثال: «إجناتس جولدتسيهر»، الذي حاول بكلّ جهده الحطّ من قيمة نص الوحي الإلهي، متذرِّعاً بظاهرة اختلاف القراءات بما يوجب سلب الثقة عنه، وينقد كلامه.

وتحت عنوان: «توجيه كلام بما لا يُرضي صاحبه» أشار إلى أصحاب السلائق المعوجّة، من أمثال: الشيخ النوري، في توجيه كلمات علماء الشيعة، وحملها على التقية.

وتحت عنوان: «نقل الحديث لا ينمّ عن عقيدة ناقله» قال الشيخ معرفت: «من سفه القول أن يُنسب إلى جماعة ما لم يقولوه، وإنما نقلوه نقلاً، ومجرّد نقل الحديث لا ينمّ عن عقيدة ناقله ما لم يتعهَّد صحّة ما يرويه والتزامه به. وهكذا نسبوا إلى جماعة من أعاظم أهل الحديث ـ كمحمد بن يعقوب الكليني، وعليّ بن إبراهيم القمّي، ومحمد بن مسعود العيّاشي ـ أنهم ذهبوا إلى القول بالتحريف، بحجّة أنهم أوردوا في كتبهم أحاديث قد تستدعي ـ حَسْب زعم الناسب ـ وقوع تغيير في الكتاب العزيز! وهي نسبةٌ جاهلة لا تعتمد على أساس»[٤].

والعنوان الأخير في هذا الفصل يختصّ بتوضيح «نسبة باطلة إلى الشيخ الكليني»، و«ليس في الكافي ما يُريب».

الفصل الخامس: موقفنا من الفئة المتطرِّفة

تمّ تخصيص هذا الفصل للبحث في الآراء المتطرِّفة للأخباريين.

وقد رأى أن الاجتهاد ونقل الحديث هو منهج علماء الشيعة في عصر الغيبة؛ لاستنباط الشرع بشكل صحيح. وكل واحد منهم يمارس نشاطه بأسلوب علمي (من الكافي إلى وسائل الشيعة). وأما مرحلة ما بعد تأليف كتاب الوافي (١٠٦٨هـ)، للفيض الكاشاني، فقد رأى فيها سماحته مرحلة الانحطاط والاسترسال في نقل

الحديث. وبذلك صار الأخباريون المتأخّرون بالنسبة إلى الشيعة ـ في إثارة المشاكل ـ بمنزلة الحشوية (بين أهل السنّة)؛ لأنهم أرادو الترويج لفكرة التحريف من خلال إبطال حجِّية القرآن.

وفي عنوان آخر من هذا الفصل تحدّث عن السيد نعمة الله الجزائري، وما اتصف به من سذاجةٍ مفجعة، والضجّة الصاخبة التي أثارها كتاب «فصل الخطاب»، ثمّ تراجُع المحدِّث النوري عنه، أو الحديث بكلام ينطوي على التواءٍ في التعبير.

الفصل السادس: التحريف في كتب العهدين

ماذا يعني التحريف في كتب العهدين؟ يمثِّل التحريف في البشائر الواردة في التوراة والإنجيل، وشهادة الأسقف الأعظم، وشهادة المستشرق كارلو نلينو، وتحريف بلهجة التعبير، تحريف في عقيدة التثليث، عناوين هذا الفصل.

وقد ذهب المؤلِّف إلى الاعتقاد بعدم وجود ضرورة إلى أن يكون هناك تلازم من جميع الجهات بين حياة الأمم السابقة وأمة الإسلام.

وفي ما يتعلّق بتحريف كتب العهدين تحدّث قائلاً: «لا توجد آية في القرآن تثبت حدوث التحريف في التوراة والإنجيل بتبديل النصّ أو الزيادة والنقصان، وإنما وضع اليد على التحريف المعنوي (التفسير الخاطئ)».

ثم ذكر نماذج من التحريف في ترجمات كتب العهدين، دون النصّ.

الفصل السابع: لمحةٌ خاطفة عن تاريخ العهدين

يشتمل هذا الفصل على نظرة عابرة على العهدين، وقد ورد في الترجمة ضمن الفصل السابق. وقد ذهب الشيخ معرفت إلى الاعتقاد قائلاً: إن وقفة قصيرة عند تاريخ العهدين تجعل من موقف المحقّق متشكّكاً في بقاء النصّ الأصل. إنما الباقي هي تراجم ناقصة، وإذا شئتَ فقُلْ: إنها كتبٌ مؤلَّفة فيما بعد[٥].

أما عناوين هذا الفصل فهي: العهد القديم، والتوراة المنسوبة إلى موسى، ونهاية أمر سفر الشريعة، وكارثة «بخت النصر»، وهل عادت التوراة إلى الوجود؟،

ومن أين جاء «عزرا» بنقل التوراة؟، وحادث الإمبراطور «أنطوخيوس»، وسلسلة أسناد التوراة مقطوعة، وقصّة الأناجيل الأربعة، وأين صار الإنجيل النازل على المسيح عيسى؟، ومسألة تشابه الأحداث في الغابر والحاضر.

الفصل الثامن: التحريف عند الحشوية والعامة ـــ

يختصّ هذا الفصل ببحث التحريف عند الحشوية من الإمامية. حيث يعتقد سماحته أن عدم الاهتمام بصحّة الروايات وسقمها، والعمل على جمعها دون ضابطٍ، قد فتح الطريق أمام تسلُّل الإسرائيليات. ولذلك نجد في المؤلَّفات القليلة لأهل الحشو ركاماً من آلاف الروايات المحرَّفة، وقد اغترّ بها جماعاتٌ كانوا حسبوا تلك الروايات حقائق، فلا بُدَّ من تأويلها أو علاجٍ آخر ممّا ابتدعه أهل الأصول باسم «نسخ التلاوة»، فغيَّروا من عنوان التحريف إلى عنوان آخر؛ تمويهاً بواقع الأمر.

وقد بحث هذا الفصل: آية الرجم، وآية الرغبة، وآية الجهاد، وآية الفراش، وعدد حروف القرآن، وحذف الكثير من الآيات، وغيرها من الآيات الأخرى.

الفصل التاسع: التحريف عند متطرِّفة الأخبارية ـــ

يعمد المؤلّف في هذا الفصل إلى ذكر بعض أدلة السيد نعمة الله الجزائري في كتاب «منبع الحياة»، ويقوم بالردّ عليها.

الفصل العاشر: مزاعم صاحب «فصل الخطاب» ـــ

لقد تمّ ضمّ هذا الفصل في ترجمة الكتاب إلى الفصل المتقدِّم، وعمل فيه المؤلّف على نقد أدلة صاحب «فصل الخطاب» (وهي تسعة أدلّة).

وقد تمّ في هذا الفصل بحث أهمّ دليل (مستند القول بالتحريف). وقد ذهب المؤلّف ـ في هذا الشأن ـ إلى القول بسقوط مصادر صاحب فصل الخطاب عن درجة الاعتبار.

الفصل الحادي عشر: ألف حديث وحديث

تمّ في هذا الفصل بحث سبعة طوائف من الروايات التي استند إليها المحدِّث النوري. حيث ذكر المحدِّث النوري (١١٢٢) رواية في التحريف، منها (٦١) رواية تدلّ على التحريف بشكل عام، و(١٠٦١) رواية تدلّ على التحريف بشكل خاصّ. ويقول الشيخ معرفت: إن مصادر المحدِّث النوري إما مجهولة أو مبتورة أو موضوعة؛ فإنّ من بينها (٨١٥) رواية مقتبسة من مصادر مختلقة أو مجهولة، وإنّ (٣٠٧) رواية تعود إلى اختلاف القراءات. ثمّ يرى المؤلف أن مئتي رواية تقريباً هي المنقولة عن الكتب المعتبرة، وهي بأجمعها تعود إلى سبعة أنواع، وهي: الروايات التفسيرية، والقراءات المنسوبة إلى بعض الأئمة، والأحاديث التي جاء فيها لفظ التحريف، والروايات التي زعموا دلالتها على سقوط آية أو جملة أو كلمة أو حرف، والروايات الواردة في شأن الإمام الحجة عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

يختتم كتابة «صيانة القرآن» بمجموعة من فهارس (الآيات، والروايات، والأعلام، والمذاهب والفرق والأديان، ومصادر الكتاب، وفهرست المحتويات).

ومن خصائص هذا الكتاب انتقاد المؤلّف لبعض الكتب الروائية والتفسيرية، من قبيل: الاحتجاج، وتفسير النعماني، وتفسير القمّي، وتفسير أبي الجارود، وتفسير العيّاشي، والتفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام.

وقد نوَّه الشيخ معرفت في هذا الكتاب قائلاً: إن ذات المصادر المستقلّة التي نجدها عند بعض علماء الشيعة، من قبيل: «فصل الخطاب»، نجد لها جذوراً بين أهل السنّة، من قبيل: «الفرقان» أيضاً. وعليه لا يجب تحميل ذلك على مذهب بأكمله.

ومن خصائص الكتاب الأخرى بيان آراء علماء أهل السنّة في براءة الشيعة من تهمة التحريف. وقد ذكر في الطبعة الأولى من الكتاب آراء الكثير من علماء الشيعة على أساس المسار التاريخي. وأما في الطبعة الأخيرة فقد أشار إلى أهمّ الآراء بشأن صيانة القرآن من التحريف، مع الاهتمام بآراء المستشرقين، من أمثال: «إجناتس جولدتسيهر»، ونقد أخطائهم. وأعاد صياغة مفهوم التحريف في كتب العهدين (المذكور في التعريف بفصول الكتاب)، وقال: «عندما لا يمكن إثبات أصالة كتب

العهدين لا يكون هناك لدعوى التحريف موضع للإعراب؛ لأن التحريف إنما هو فرع إثبات الأصالة للكتاب»[٦].

١٣. صيانة القرآن من التحريف

تأليف: محمد هادي معرفت، ترجمه إلى الفارسية: علي نصيري، طهران، مؤسّسه فرهنگي انتشاراتي التمهيد وسازمان مطالعه وتدوين كتب علوم إنساني دانشگاه ها (سمت)، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ.ش، عدد النسخ: ٥٠٠٠، طبعة مركز چاپ وانتشارات وزارت أمور خارجه، في ٢٧٩ صفحة.

إن هذا الكتاب عبارة عن ترجمة فارسية لكتاب «صيانة القرآن من التحريف». وقد سبق أن ظهرت له ترجمة تنحو إلى الاختصار، وقد صدرت عام ١٣٧٦هـ.ش، من قبل منظّمة الإعلام الإسلامي في قم المقدّسة، وقد قام بترجمتها: الشهيد محمد شهرابي.

إن تنظيم فهرست المطالب (ضمن ثمانية فصول)، مع تبديل في مواضع بعض العناوين بما يتناسب وتسلسل الفصول، يعدّ من خصائص هذه الترجمة.

يذهب المترجم إلى الاعتقاد بأن كتاب «صيانة القرآن من التحريف» ينطوي على خمس خصائص:

١. استعراض أدلة ردّ شبهة التحريف بشكلٍ كامل.

٢. ضمن ذكر آراء الكثير من علماء الشيعة يتمّ التأكيد على موقفهم الصريح في الردّ على شبهة التحريف.

٣. من خلال عرض آراء بعض العلماء من أهل السنّة في تنزيه الشيعة من القول بشبهة التحريف يؤكّد على انفصال الوهّابية وأمثالها عن ربقة المسلمين.

٤. من خلال بيان نماذج من الروايات الدالة على التحريف الواردة في المصادر الروائية لأهل السنة، والتعريف بكتاب «الفرقان في تحريف القرآن»، لابن الخطيب، يؤكّد على أن هذا النوع من الروايات الواردة في المصادر الروائية الشيعية، وكذلك تأليف كتاب «فصل الخطاب في تحريف كتاب ربّ الأرباب»، للمحدِّث النوري، يشير إلى أن هذا لا يوجّه تهمة التحريف إلى الشيعة.

٥. من خلال ذكر أدلة مدَّعي التحريف يعمل على نقد ودراسة آرائهم بشكلٍ علمي وتحقيقي.

١٤. التفسير الأثري الجامع

تأليف: محمد هادي معرفت، تحقيق: مؤسّسة التمهيد، قم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ.ش (١٤٢٥هـ)، القطع: وزيري، في ٤١٦ صفحة، مؤسّسة التمهيد، نشر منشورات ذوي القربى، قم المقدّسة.

المقدّمة: إن من أقدم العلوم القرآنية التي اقترن ظهورها بعصر نزول القرآن هو علم التفسير، حيث يتكفّل بحلّ المعضلات وموارد الغموض ومجملات القرآن. فقد كان المسلمون الأوائل يقصدون رسول اللهﷺ وكبار الصحابة والتابعين لحلّ مشاكلهم التفسيرية. ومن هنا كان المستند الرئيس في التفسير روايات تتمتّع بسندٍ موثوق. وقد كان ابن عباس ومجاهد من قادة هذا النوع من التفسير. وبعد ظهور التفسير الاجتهادي كان التفسير الروائي من أهمّ أركانه ومصادره. وقد كانت مشكلة امتزاج الغثّ بالسمين من الروايات يستدعي تحقيقاً شاملاً؛ للفصل بينها وتمييز الروايات الصحيحة من غيرها، وهذا ما تكفّل به «التفسير الأثري الجامع»؛ وذلك للوصول إلى معرفة الأخبار الصحيحة من الضعيفة في ظلّ مُحْكَمات الكتاب والسنّة.

إن المؤلّف بعد ذكر هذه المقدمة، والتذكير باعتماده في تأليف هذا الكتاب على أمّهات الكتب والأصول المعتمدة عند جميع المسلمين، وأنه حظي بمساعدة جماعة من المتخصّصين في علوم القرآن، يدخل في صُلْب موضوع الكتاب.

لقد طبع الجزء الأول من «التفسير الأثري الجامع». وقد تضمَّن تفسير سورة البقرة إلى آخرها بإشرافٍ من الشيخ معرفت. وقد اشتمل هذا الجزء على البحوث التالية:

- **المقدّمة**.

١. فضائل القرآن: يذكر المؤلّف اثنتين وعشرين رواية في فضائل القرآن، وعدداً من الروايات في أسماء القرآن. وبعد نقل كلام بعض المفسِّرين يشير إلى معنى مفردة

القرآن، وينفي كونها دخيلةً. ويُشير بعد ذلك إلى مراحل تكوين التفسير.

٢. **التفسير والتأويل (الظهر والبطن)**: يتناول توضيح معنى التأويل، والحصول على التأويل من المدلول الالتزامي، وطريق الوصول إلى بطن الآية، وضابط التأويل، والتأويلات التي قد تكون مقبولة، والتأويل عند أصحاب القلوب، وظاهرة تداعي المعاني، والتأويل أو الأخذ بالفحوى العامّ للآية، والتأويلات المأثورة عن الأئمّة من أهل البيت، والتأويلات التي هي من قبيل: الرجم بالغيب، والتفسير بالرأي، ولسان القرآن، وسياق القرآن، وأسلوب القرآن، وحجّية ظواهر القرآن، والسياق في القرآن، وشرط العمل بالسياق.

٣. **صيانة القرآن من التحريف.**

٤. **التفسير الأثري في مراحله الأولى**: وفي هذا البحث يتمّ تناول المسائل التالية: التفسير في عصر الصحابة، وتفسير الصحابي في دائرة الاعتبار، والتفسير في عصر التابعين، ومدارس التفسير، وأعلام التابعين، وتابعو التابعين، والتفسير التابعي في الميزان، وموقع الحديث في التفسير.

٥. **آفات التفسير**: تناول المؤلّف في بحث آفات التفسير الأمور التالية: الوضع في التفسير، وأهمّ أسباب الوضع في الحديث، والمكذِّبون على الأئمّة، وما ورد في شأن السور، وما ورد في شأن خصائص القرآن، قصّة القلنسوة العجيبة، والإسرائيليات، وما ورد في شأن أسباب النزول.

٦. **الحروف المقطَّعة**: تناول الشيخ معرفت مسائل متنوِّعة بشأن الحروف المقطَّعة، ويمكن فهرستها على النحو التالي: هل الحروف المقطَّعة آيات؟، الهجاء في الحروف المقطَّعة، والحروف المقطَّعة بين الآراء، وما قيل في حلّ هذه الرموز، والرأي المختار، والحروف المقطَّعة في الروايات، والقول بأنها أقسامٌ اختارها الله ليقسم بها، والقول بأنها تؤلِّف الاسم الأعظم، وأنها أسماء للسور، وأنها أسماء للقرآن، وحروف هجاء وضعت ليتمّ بها ابتداء السور، وأنها أسرارٌ ورموز، وفضل قراءة هذه الحروف.

٧. **نقد الآثار**: كيف يتمّ العرض على كتاب الله؟، نماذج من النقد الذاتي للحديث، منهجنا في هذا العرض. وقد عمد سماحته في هذا الفصل إلى بيان منهجه

عبر ثلاثة أقسام(٧).

١. **عرض الآية على أدلّتها الذاتية الداخلية**: فإنْ لم يكن ذلك نافعاً يتمّ اللجوء إلى القرائن والشواهد من الآيات الأخرى؛ لدفع الغموض وحلّ المشكل.

٢. **العرض على الروايات المأثورة عن السلف**: بالدرجة الأولى يتمّ العرض على روايات رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنه المأمور من قبل الله بالتبيين والتفسير، ومن ثمّ الصحابة والتابعين، وعلى رأسهم أهل البيت والعترة الطاهرة عليهم السلام، الذين هم مراجع لفهم معاني القرآن.

٣. **تشذيب هذه الروايات**: من خلال الأصول وقواعد النقد الدقيقة، من قبيل: عرض المتشابهات على المحكَمات.

القسم الثاني: تفسير سورة الحمد، حيث قام الشيخ معرفت بتفسير سورة الحمد ضمن سبعة فصول:

١. **فضل سورة الحمد**: حيث يذكر سبعين رواية في فضائل سورة الحمد.

٢. **ما رُوي عن المتقدِّمين في شأن قراءة سورة الحمد**: حيث يذكر في هذا الفصل إحدى وستين رواية. وضمن شرحه لمعنى المدّ يذكر الروايات المتعلّقة بمدّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في القراءة. وروايات في كيفية قراءة ﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾ (الفاتحة: ٤)، أو «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ»، وقراءة «مالك» من قبل عاصم والكسائي، وغير ذلك من عناوين هذا الفصل.

٣. **النظم البديع**: ضمن الإشارة إلى النظم البديع والمحتوى الرفيع للقرآن يعمد إلى ذكر بعض الروايات في هذا الشأن.

٤. **الاستعاذة**.

٥. **البسملة**: ومن بين عناوين هذا الفصل: فضيلة البسملة، والبسملة آية من القرآن، البسملة مفتاح كلّ كتاب، تفسير البسملة، التفسير الرمزي للبسملة، في رفع الصوت بـ ﴿**بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾، ما ورد من الأسرار في البسملة أو تركها، في كتابة البسملة.

٦. **تفسير سورة الحمد**: في هذا الفصل تمّ تفسير الفقرات المختلفة من هذه

السورة تفسيراً روائياً.

٧ـ ذكر آمين، والاختلاف في المدّ والجهر، وإخفاء لفظ آمين.

خاتمة الكتاب: الرموز، والمصادر، وفهرست المصادر.

حول التفسير

لقد تمّت الاستفادة في هذا التفسير من جميع الأساليب التفسيرية؛ حيث تمّت الاستفادة من أسلوب التفسير الأثري (تفسير القرآن بالقرآن، والقرآن بالسنّة، والقرآن بقول الصحابي، والقرآن بقول التابعي)، ومن أسلوب التفسير الاجتهادي (الأدبي والفقهي والكلامي والفلسفي والعرفاني والاجتماعي والعلمي والجامع) أيضاً. وبطبيعة الحال فإن الأسلوب الغالب هو أسلوب التفسير الروائي. لقد عمد المؤلّف ـ من خلال إبداع الآراء الجديدة في موارد من قبيل: أسلوب ولغة القرآن الخاصة، وحجّية الظواهر، وبطن القرآن، ونظرية تداعي المعاني في التفاسير العرفانية والإشارية، ونظرية أسلوب نقد ودراسة الآيات بمقدرته العلمية وخبرته الممتدّة لخمسين سنة في التفسير وعلوم القرآن ـ إلى خوض غمار التفسير؛ ليعمل على نقد ومناقشة روايات الفريقين. بل إن تنظيم الروايات كان بحيث يجعل من الممكن إجراء مقارنة بين النظريات والوصول الطبيعي للحكم بشأن الصحيح منها[٨].

١٥ـ تاريخ قرآن

تأليف: محمد هادي معرفت، طهران، سازمان مطالعه وتدوين كتب إنساني دانشگاه‌ها (سمت)، الطبعة الأولى، شتاء عام ١٣٧٥هـ.ش، عدد النسخ: ٥٠٠٠، مطبعة مهر، قم المقدسة، القطع: رقعي، في ٢١٦ صفحة.

لقد تمّ تأليف هذا الكتاب ليكون مادة دراسية لطلاب جامعة الإلهيات في مجال علوم القرآن والحديث على مستوى البكالوريوس، بوصفه مصدراً صحيحاً لتاريخ القرآن.

وهو يشتمل على: مقدّمة، وستّة فصول.

ومن خصائصه أنه تجنَّب أسلوب الاقتباس، وسلك طريق التحقيق.

وقد سعى فيه المؤلّف إلى أن تكون جميع أبحاثه مشتملة على التحقيق الحديث، بالاستناد إلى الشواهد والمصادر التاريخية الأصيلة.

الفصل الأول: ظاهرة الوحي

يشتمل هذا الفصل على المباحث التالية: الوحي في اللغة، والوحي في القرآن، وأقسام الوحي الرسالي، وإمكان الوحي، وروحانيّة الإنسان، وكيفية النزول، وقصة ورقة بن نوفل، وأسطورة الغرانيق، وكتاب الوحي.

الفصل الثاني: نزول القرآن

بداية النزول، وانقطاع الوحي لثلاث سنوات (الفترة)، ومدّة النزول، وأوّل ما نزل من القرآن، وآخر ما نزل من القرآن، وظاهرة المكّي والمدني، وفائدة معرفة المكّي والمدني، والمعيار والملاك في معرفة السور المكّية والمدنية، والشبهات المثارة حول مكّية السور، وترتيب النزول، والسور المختلف فيها، وآيات مستثنيات، وأسباب النزول، وسبب النزول أو شأن النزول، والتنزيل والتأويل، والاستفادة الفقهية من شأن النزول والتنزيل والتأويل، وطرق معرفة أسباب النزول، وحضور ناقل السبب، وأسماء وصفات القرآن، ومفهوم السورة والآية، وأسماء السور، وتعدُّد أسماء بعض السور، وأسماء المقاطع المختلفة من سور القرآن، وإعراب أسماء السور، وعدد السور والآيات القرآنية.

الفصل الثالث: جمع القرآن وتأليفه

تحدّث هذا الفصل عن وصف مصحف الإمام عليعليه السلام، ومآل مصحف الإمام عليّ، وجمع زيد بن ثابت، ومنهج زيد في جمع القرآن. أما البحوث الأخرى فعبارةٌ عن: مصاحف الصحابة، ومصحف ابن مسعود، ومصحف أُبَيّ بن كعب، ومصاحف غير معروفة، وتوحيد المصاحف، واختلاف المصاحف، ورجوع حذيفة إلى المدينة،

واستشارة عثمان لكبار الصحابة، ولجنة توحيد المصاحف، وموقف الصحابة من توحيد المصاحف، وسنة توحيد المصاحف، ومراحل توحيد المصاحف، وعدد المصاحف العثمانية، والخصائص العامّة للمصاحف العثمانية، وظهور الخطّ العربي، والتشكيل والتعليم، وآخر التغييرات التكميلية، والأخطاء الإملائية والتناقضات، والنظريات المتطرّفة، والقرآن في أطوار الأناقة والتجويد.

الفصل الرابع: القراءات ــــ

يختصّ هذا الفصل ببحث القرّاء والقراءات السبع، حيث يشتمل على البحوث التالية: تعريف القراءة، أسباب اختلاف القراءات (بدائية الخطّ، وعدم تنقيط الحروف، الخلوّ من العلامات والحركات، وعدم وجود الألف في الكلمات)، والقرّاء السبعة ورواتهم، وتواتر القراءات السبع، وحديث الأحرف السبعة، وحجّية القراءات السبع، وقراءة حفص.

الفصل الخامس: دفع شبهة التحريف ــــ

ويشتمل على بحوث من قبيل: التحريف لغةً، والتحريف اصطلاحاً، وأدلّة نفي التحريف (سبعة أنواع من الأدلة)، وردّ اتّهام، ومنشأ القول بالتحريف، وروايات أهل السنّة وروايات الإمامية، وأبحاث هذا الفصل.

الفصل السادس: ترجمة القرآن ــــ

يشتمل على الأبحاث التالية: تعريف الترجمة، وأسلوب الترجمة، وثلاث خصائص أساسية في القرآن الكريم، وأهمّية ترجمة القرآن، وأدلة المعترضين على ترجمة القرآن، وفتاوى العلماء، وفتوى الشيخ كاشف الغطاء، ورأي السيد الخوئي، ورسالة شيخ الأزهر إلى رئيس الوزراء المصري، وفتاوى علماء الأزهر الشريف، والمعترضون على ترجمة القرآن في مصر، وترجمة القرآن رسالة، والجذور التاريخية لترجمة القرآن في الإسلام، ومناقشة ترجمات القرآن، وشرائط الترجمة، وشرائط

المترجم، وترجمة القرآن إلى غير اللغة الفارسية.

وفي خاتمة الكتاب تمّ التعريف بمزيدٍ من المصادر، بالإضافة إلى فهرست بمصادر الكتاب(٩).

١٦. أهل البيت عليهم السلام والقرآن الكريم

تأليف: محمد هادي معرفت، سلسلة من الأبحاث والمقالات، قم المقدّسة، مؤسّسه فرهنگي مجمع جهاني أهل البيت عليهم السلام.

يمثّل كتاب «أهل البيت والقرآن الكريم» مجموعة من المقالات التي كتبها الشيخ معرفت في مجلة «رسالة الثقلين»، وذلك ضمن العناوين التالية: «أهل البيت وَرَثة القرآن وحَمَلة علم النبي»، و«دور أهل البيت في التفسير»، وما إلى ذلك، مما شكل الأبحاث الهامّة لهذا الكتاب. وتنتهي هذه السلسلة ببحث «البداء من وجهة نظر المذاهب، والقرآن، والروايات»، و«استحالة تحريف القرآن».

وقد تمّ الإعداد لهذه السلسلة وطباعتها من قبل المؤسّسة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام.

١٧. تفسير سورة الحجرات

تأليف: محمد هادي معرفت، الناشر: زهرا أكادمي.

تشتمل سورة الحجرات على حقائق قيِّمة في موضوع الآداب والسلوك الإسلامي والاجتماعي والسياسي والأخلاقي والعقائدي.

وبعد إشارةٍ إلى ذلك بوصفه من ضروريات البحث يدخل سماحته في صلب التفسير، حيث قدَّم تفسيراً إجمالياً عن المسائل المطروحة في بداية كلّ سورة، لينتقل بعد ذلك إلى بيان الهدف من شأن النزول، ومن ثمّ الدخول في التفسير التفصيلي للآيات.

وفي هامش تفسير كلّ آية هناك عناوين تمَّتْ إضافتها وتوضيحها، ممّا يمكن استنباطها من الآية.

١٨. التأويل في مختلف المذاهب والآراء

تمّ تكميل مسائل هذا الكتاب ـ الذي طبع في حجم صغير، ونسخ قليلة ـ، وإعادة النظر فيها، من قبل المؤلِّف طوال السنوات اللاحقة. ومن بين ذلك يمكن لنا الإشارة إلى بحث التأويل في القسم الثاني من الجزء الثالث من كتاب «التمهيد في علوم القرآن»، والجزء الأول من كتاب «التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب»، وترجمته (الفصل الأول)، وبحث «التفسير والتأويل» في كتاب «التفسير الأثري الجامع». وحيث تمّت طباعة مضامين هذه الرسالة في مؤلَّفات سماحته الأخرى في موضوع العلوم القرآنية لا نرى حاجةً إلى مزيد من التعريف بها على نحوٍ مستقلّ.

١٩. آراء الشيخ المفيد حول تحريف القرآن ونزوله الدفعي

المؤلِّف: الشيخ محمد هادي معرفت.

تمّ تأليف هذه الرسالة الصغيرة للمؤتمر العالمي لإحياء ألفية الشيخ المفيد، وتمّ اختيارها وطباعتها ضمن جزء أهمّ «المقالات والرسائل» في المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد رحمه الله. كما تمّ اختيار هذه الرسالة ضمن ٧٢ مقالة أخرى لترجمتها إلى اللغة الفارسية.

٢٠. تنزيه الأنبياء

التعريف الإجمالي

العنوان الكامل: سلسلة دروس معرفت، التفسير الموضوعي للقرآن، وتنزيه جميع الأنبياء، من آدم عليه السلام إلى خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله. إعداد: خسرو تقدّسي نيا، عدد النسخ: ٣٠٠٠، الناشر: انتشارات نبوغ، الطبعة الأولى، عام ١٣٧٤هـ.ش، القطع: وزيري، باللغة الفارسية.

ألقى الشيخ معرفت في شهر رمضان المبارك من عام ١٣٧٣هـ.ش سلسلة من المحاضرات في مركز الإعلام الإسلامي في قم، تحت عنوان: «عصمة الأنبياء». وقد تولى السيد خسرو تقدّسي نيا إعدادها للطبع، تحت إشرافٍ كامل من الأستاذ

معرفت. وقد اشتمل هذا الكتاب على الفصول التالية:

المقدّمة: وتشتمل على ثمانية خصائص لكتاب الله العزيز.

القسم الأوّل: عصمة الأنبياء. حيث تناول الكاتب مسائل تحت العناوين التالية:

المحاضرة الأولى:

١. **فلسفة العصمة**: الذي يدعو إلى الطهر يجب أن يتحلّى بالطهر.

٢. **مفهوم العصمة**: حالة أو ملكة نفسية تردع الفرد عن ارتكاب الذنوب.

٣. **العصمة الاكتسابية للأنبياء**: حيث يذهب سماحته إلى القول بأن العصمة بالنسبة إلى الأنبياء اكتسابية، فهي تحصل لهم بعد المجاهدة وتزكية النفس.

المحاضرة الثانية: مراتب الهداية.

أ. **الفطرة (الهداية التكوينية)**: يذهب الشخ معرفت إلى الاعتقاد بأن الهداية لها أربع مراحل، ومادتها الفطرة، ونهايتها (المرتبة الخامسة) هي العصمة. وعليه فإن الفطرة تمثّل الجزء الأول من وجود جميع الكائنات.

ب ـ **العقل ودوره في بناء الإنسان**: ومعرفة الأحداث، وتقييمها، وتشخيص المسائل.

ج ـ **الهداية التشريعية**: وهي الهدف من بعث الأنبياء، ولقد جعل الله التشريع رديفاً ومعيناً للعقل البشري.

د ـ **التوفيق الإلهي**: إن الذين ينجحون في اجتياز المراحل الثلاثة الأولى تشملهم هذه العناية.

هـ ـ **العصمة (العناية الخاصة)**: المرتبة الخامسة من مراتب الهداية، وهي التي تعتبر المرحلة التكميلية للهداية، وتسمّى بـ «العصمة». ولا يمكن الوصول إلى هذه المرحلة إلاّ بعد النجاح في استكمال المراحل الأربعة السابقة، والخروج من الاختبار الإلهي بسلامٍ.

المحاضرة الثالثة: جدارة الأنبياء للنبوّة.

ضمن بيان كفاءة الأنبياء وجدارتهم يجيب سماحته عن الأسئلة التالية:

١. أسباب اختيار الأنبياء للنبوّة.

٢. اختيارية أو قهرية العصمة.

٣. تقييم العصمة قبل النبوّة.

٤. فلسفة ضرورة العصمة لدى الأنبياء، واختلافهم عن المصلحين والمجتهدين.

٥. هل يمكن لغير الأنبياء الاتّصاف بالعصمة؟

المحاضرة الرابعة: الهداية.

في هذه المحاضرة تمّ تناول العلاقة بين التقوى والهداية، ودور التعهُّد والشعور بالمسؤولية في الهداية، وموضوع الهداية في القرآن الكريم. ثم ينتقل إلى بيان أسباب الضياع والانحراف، ويجملها في (عدم الاستفادة من العمر، وعدم الإيمان بالله، والكفر الشديد، وإدمان الكذب)؛ وما هو المراد من الهداية والضلالة، حيث يرى أن الضلالة تعني قطع الله لنصرته وعونه، وهو الفاعل لما يشاء، والمتَّصف بالحكمة، والحكمة تعني الرؤية. وبذلك تتعلَّق الهداية ببعض الناس، والضلالة بالنسبة إلى البعض الآخر، كلٌّ حسب ما يناسب كنه ذاته.

المحاضرة الخامسة: أدلة وجوب العصمة للأنبياء.

إن الرؤية الاستبطانية، والحصول على الثقة بالنفس، والكفاءة والجدارة في تلقّي الوحي، مسائل ثلاثة تحظى باهتمام الشيخ معرفت. لينتقل بعد ذلك إلى الخوض في موضوع «تنزيه الأنبياء من الخطأ والغفلة»، ويراه في المجالين التاليين: «في استنباط الأحكام الإلهية»؛ و«في الموضوعات والأمور الشخصية»، ويعمل على الجواب عنه وردّه في كلا هذين المجالين.

المحاضرة السادسة: الآراء في العصمة.

تناول فيها المسائل التالية: هل يعتقد جميع المسلمين بعصمة الأنبياء من الذنب والخطأ والغفلة والنسيان؟ وهل يؤمن الجميع بعصمة الأنبياء سابقاً ولاحقاً؟ وهل يؤمن جميعهم بصيانة الأنبياء قبل العصمة وبعدها من كلّ زلل (صغير أو كبير)؟

وقد أشار سماحته إلى «عقيدة الحشوية بشأن العصمة»، حيث يقولون: لا إشكال في أن لا يكون النبي معصوماً، ويرتكب المعاصي ـ صغيرها وكبيرها، قبل النبوة وبعدها ـ، بل قالوا: يمكن للنبيّ [والعياذ بالله] أن يزني أو يلوط.

وقال بشأن عقيدة الشيعة الإمامية: لا يجوز على النبيّ أن يرتكب المعصية، سواء في ذلك قبل البعثة وبعدها، وسواء أكانت المعصية صغيرة أم كبيرة، كما لا يجوز عليه الخطأ والسهو والغفلة والنسيان.

وقد شكّلت عقيدة الأشاعرة ونقدها الفصل الأخير من هذا الكتاب.

الفصل الثاني: النبيّ الأكرم‘ قبل البعثة.

تناول هذا الفصل المسائل التالية: عصمة النبي الأكرم‘ قبل البعثة، وأدلة المنكرين لعصمة النبي الأكرم‘ قبل البعثة (ثلاثة أدلّة)، وشريعة النبيّ الأكرم قبل البعثة.

وفي القسم الأول تناول النماذج التاريخية الدالة على عصمته‘.

وفي القسم الثاني يرى أن معنى قوله تعالى ﴿**وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى**﴾ (الضحى: ٧) هو الضياع في مسرح الحياة، مثل سائر الناس. وفي ما يتعلّق بقوله تعالى: ﴿**مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ**﴾ (الشورى: ٥٢) يرى أن المعنى: لولا هداية الله لما كان يمكن لرسول الله أن يصل إلى ما وصل إليه، ولا ينطوي ذلك على إشارةٍ إلى كفر الرسول. وبشأن قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ**﴾ (يوسف: ٣) لا يرى فيه دلالة على غفلة رسول الله، ويقول: كما أن أبناء آدم لا يستطيعون إدراك جميع المعارف والعلوم في العالم، كذلك هو شأن الأنبياء، ولكنْ بمجرَّد اختيارهم واصطفائهم من قبل الله تتجلى لهم الكثير من الأمور. وفي ما يتعلق بشريعته قبل الإسلام قال سماحته: إن الذين يعتقدون أن النبي كان تابعاً لواحد من الأديان السابقة يذهبون في هذا الشأن إلى أربعة أقوال:

١ـ إنه على دين النبيّ نوح×.

٢ـ إنه على دين إبراهيم×.

٣ـ إنه على دين موسى×.

٤ـ إنه على دين عيسى×.

والغالبية من هؤلاء تذهب إلى القول باتّباعه‘ دين النبي إبراهيم×؛ لأن دينه بمثابة الأصل لجميع الأديان.

الفصل الثالث: سهو النبيّ.

تمّ تنظيم هذا الفصل ضمن ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: آيات سهو النبيّ، وردّ الشبهات المثارة حولها، حيث يتعرَّض المؤلّف إلى سبع آيات في هذا الشأن.

القسم الثاني: يختصّ بسهو النبيّ، والروايات الواردة في هذا الشأن.

القسم الثالث: سهو النبيّ في كلام الفقهاء.

الفصل الرابع: دراسة الآيات المتشابهة بشأن النبي الأكرم، ضمن الأقسام التالية:

القسم الأول: مناقشة الآيات الموهمة لصدور الذنب من النبيّ الأكرم[١٠].

القسم الثاني: يختصّ هذا الفصل ببحث ظاهرة الأساطير المثارة حول النبي الأكرم، من قبيل: أسطورة الغرانيق، عبوس الرسول، وزواج النبيّ من زينب زوجة زيد بن حارثة.

الفصل الخامس: دراسة الآيات المتشابهة حول الأنبياء، من سيّدنا آدم إلى النبي عيسى بن مريم.

الخاتمة: فهرست المصادر (٤٠ مصدراً).

٢١ـ المعارف القرآنية

تأليف: محمد هادي معرفت، مخطوط، سبع مجلدات، التفسير الموضوعي.

إن هذا الكتاب عبارةٌ عن حصيلة محاضرات تفسيرية بشأن المسائل الهامة المطروحة حول القرآن. وكان أكثر هذه المحاضرات التفسيرية يُعقد في شهر رمضان المبارك بحضور من الطلاب، واستمرّت إلى عام [١٣٨٠هـ.ش]. والذي تمّ تنظيمه منها حتى الآن عبارة عن:

الدفتر الأوّل: مسألة التوحيد والأبعاد الأساسية الأربعة، والتوحيد في الذات، والتوحيد في الصفات، والتوحيد في الأفعال، والتوحيد في العبادة.

وتمّ بحث «توحيد الذات» ضمن محورين، وهما: «الأحدية» و«الفردانية». وفي

«توحيد الصفات» تمّ بحث الصفات «الجمالية والجلالية»، والفرق بينهما، وعينية صفات الجمال لذات الحقّ المقدّسة، وصفة الإرادة (الذات أو الفعل؟)، وحقيقة العلم، والعلم القديم والعلم الحديث، ومسألة البداء.

وفي «التوحيد الأفعالي» تمّ الحديث عن الجبر والتفويض، والأمر بين الأمرين، ومسألة الإذن، ودور الله في الأفعال الاختيارية للإنسان، وحديث المشيئة، وخالق الآفات والشرور، والقضاء والقدر، والسعادة والشقاء، والإنسان في القرآن، ودوره في مصيره.

وفي «التوحيد العبادي» تمّ الحديث عن معنى العبودية، ووجه اختصاص العبادة للواحد الأحد، ومسألة الشفاعة، وشفاعة الأئمّة، ومسألة التوسُّل، ومسألة التبرُّك، وتقبيل اليد احتراماً، وما إلى ذلك من الأمور.

(إن هذا المجلد على ما يبدو هو ذات كتاب «معارف أز قرآن»، الذي طبع بجهود من السيد تقدسي نيا، وسيأتي الحديث عنه بشكلٍ مستقلّ).

الدفتر الثاني: ويشتمل على العهد في عالم الذرّ، وتجسُّم الأعمال، وتجسُّم الأخلاق، وعالم البرزخ، والقالب المثالي، والرجعة، وتناسخ الأرواح، والمعاد الجسماني.

الدفتر الثالث: أسس الأخلاق في القرآن، وموقع الأخلاق، والآفات والموانع.

الدفتر الرابع: أسس الاقتصاد السليم في القرآن، والمسائل الاقتصادية المطروحة في القرآن.

الدفتر الخامس: تناول مسألة الولاية والقيادة من وجهة نظر القرآن، منزلة أهل البيت، وأصل المشورة، وموقع الأمّة، ومسألة الحرّية، وغير ذلك من المسائل المرتبطة بنظام الدولة الإسلامية.

الكتاب السادس: تحدّث فيه عن مسألة العصمة وتنزيه الأنبياء، وتنزيه الساحة المقدّسة لخاتم الأنبياء، ومسألة سهو النبيّ، وما إلى ذلك. (وقد طبع تحت عنوان «تنزيه الأنبياء»، وسوف نعمل على التعريف به على نحوٍ مستقلّ).

الدفتر السابع: تناول تفسير آيات الولاية، وهي مجموعة من الآيات الدالة على

الولاية الكبرى للأئمة. (ويبدو أنه طُبع، بجهود السيد مجتبى الخطاط، تحت عنوان «پرتو ولايت». وسيتمّ التعريف به لاحقاً بشكلٍ مستقلّ).

وقد كانت هذه السلسلة حتّى عام ١٣٨٠هـ.ش (فترة طباعة الترجمة الفارسية لكتاب التفسير والمفسِّرون) مخطوطة[١١].

إن البحوث التي تعود إلى محاضرات شهر رمضان المبارك لعام ١٣٧٤هـ.ش، وهي حصيلة ٢١ محاضرة، تمّ تنزيلها من قبل السيد خسرو تقدُّسي نيا، وطبع من قبل دار نشر الأئمة، وقد اشتمل على المسائل التالية: التوحيد، والقضاء والقدر، والشفاعة، والتوسُّل، والتبرُّك، وعالم الذرّ، وتجسُّم الأعمال.

٢٢. التفسير الوسيط

مخطوط، غير مكتمل.

لقد بدأ الشيخ معرفت بتأليفه عندما كان في العراق، ولكنه بعد أن اشتغل بموضوعات العلوم القرآنية، من قبيل: ترجمة القرآن وما إلى ذلك، لم يواصل كتابته. وليس لدينا علمٌ بمصير هذا الكتاب أو ما تبقّى منه.

وقال سماحته في حوارٍ له مع صحيفة كيهان فرهنگي: «[بعد عدم العثور على مطلب بشأن ترجمة القرآن من وجهة نظر الشيعة، مع وجود سبعة كتب لأهل السنّة في هذا المجال]، كان ذلك بحكم الكارثة بالنسبة لي. من هنا فقد تركت التفسير الذي كنت قد بدأته، وبلغت فيه نهاية سورة البقرة، وكرَّست وقتي للكتابة في هذا الموضوع، ولا زلت بعد ثلاثين سنة أعمل على هذا الموضوع»[١٢].

وقد تعرَّض سماحته إلى ذكر هذا التفسير في مقدّمة كتاب «التمهيد في علوم القرآن»، الذي ألّفه عام ١٣٥٩هـ.ش، حيث قال: سوف أجعل هذه المباحث (التمهيد) مقدّمة لـ (التفسير الوسيط»[١٣].

٢٣. رسالة النسخ

مخطوط.

قام الشيخ معرفت بكتابة هذه الرسالة عندما كان في النجف الأشرف، وقال في ذلك: «لقد كتبت رسالة النسخ عندما كنت في النجف الأشرف، وكنت منذ ذلك الحين أرى أن دائرة النسخ ليست بالسعة التي يذكرها البعض؛ إذ هناك مَنْ يقول: إن النسخ قد طال ٢٦٠ آية، وكنا نقول في حينها لا يمكن للنسخ أن يكون قد تجاوز ٢٠ آية. أما أستاذنا السيد الخوئي فقد أنكر النسخ بالمرَّة. ولم يكن ذلك مقنعاً بالنسبة لنا، ولكنّنا بالتدريج أدركنا أن الحقّ معه»[١٤].

لا بُدَّ من التنويه إلى حدوث متغيرات كثيرة على نظرية معرفت بشأن النسخ، ومن بينها طرح أنواع النسخ (المشروط، والتمهيدي، وما إلى ذلك)، ممّا يمكن ملاحظته في كتبه المتعدِّدة.

٢٤. ترجمة القرآن

إن ترجمة القرآن عنوان مقالات كتبها معرفت في مجلة «أجوبة المسائل الدينية»، ومثلت الخطوات الأولى في مسيرته على طريق «علوم القرآن». وقد تمّ تخصيص عددين بأكملهما لهذه المقالات. وقال سماحته في هذا الشأن: «إن المقالات التي كنت أكتبها كانت تشتمل أحياناً على بعض المسائل الهامّة والجوهرية. فعلى سبيل المثال: كان موضوع إحدى المقالات يتعلق بترجمة القرآن، وقد استوعب عددين من هذه المجلة، ليطبع بعد ذلك في كتابٍ مستقلّ تحت عنوان (الترجمة)»[١٥].

٢٥. تناسب الآيات

تأليف: الشيخ محمد هادي معرفت، ترجمه إلى الفارسية: عزت الله مولائي نيا الهمداني، بنياد معارف إسلامي، قم، صيف عام ١٣٧٣هـ.ش، الطبعة الأولى، عدد النسخ: ٣٠٠٠ نسخة، طبعة دانش، القطع: رقعي، في ٢١٢ صفحة.

المقدّمة: يمثل هذا الكتاب ترجمة شطر من الجزء الخامس من كتاب «التمهيد في علوم القرآن». حيث يحتلّ موضوع «تناسب الآيات» مكانة هامّة بين موضوعات العلوم القرآنية، ويُعتبر من المسائل الهامّة في تفسير القرآن الكريم، حيث

يؤدي التعرُّف عليه إلى تفتُّح أفق الباحث وإبداعه. وقد عمدت مؤسّسة المعارف بعد حصولها على نصّ الترجمة إلى العمل على تصحيحها وتحقيقها وتقويمها وطباعتها.

هذا وقد استفاد المترجم في ترجمته من آراء وتوجيهات معرفت، وأنجز عمله تحت إشرافه. وقد عمد في المقدّمة إلى التعريف بكتاب «التمهيد»، وتناول بحث العناوين التالية: ما هو التناسب؟ ما هو مرادنا منه؟ التناسب من وجهة نظر علماء الإسلام، والكتب التي تمّ تأليفها في موضوع التناسب، وفائدة ودور علم التناسب في تفسير القرآن الكريم، وأنواع الارتباط الممكن بين الآيات.

الفصل الأوّل: التناسب والتناسق المعنوي في القرآن الكريم. يكون التناسب تارةً بين الآيات المتصلة والمترابطة ببعضها والتي نزلت في وقتٍ واحد، ويكون تارةً بين آيات السورة، حيث يُلحظ التناسب بين آيات تلك السورة؛ إذ تكون جميع آيات تلك السورة من بدايتها إلى نهايتها مرتبطة ببعضها، ويقوم بينها تناسب عقلاني. وعليه من اللازم أن تكون هناك وحدة جامعة بين آيات السورة الواحدة. وإن هذه الوحدة موجودة في جميع السور. وأحياناً يكون التناسب بين سياق كلّ آية والكلمة الأخيرة منها، أي بين السياق وفواصل الآيات بحسب المصطلح. وإن هذا الارتباط والتناسب اللفظي والمعنوي هو الذي يرفع من شأن الآيات، ويزيد من مقام بلاغتها وفصاحتها. كما طرح العلماء نوعاً رابعاً، حيث توهَّموا ضرورة وجود مثل هذا الارتباط بين الآيات، حتّى بين خاتمة السورة وبداية السورة التي تليها. ولكنّه مجرّد تعسُّف لا يقوم على دليل.

وقد تمّ تفصيل هذه المسائل ضمن العناوين التالية: تشكيل السياق، وعناصر التناسب والسياق، والآيات التي يصعب فهم تناسبها، ورأي الزمخشري حول الآية ١٨٩ من سورة البقرة، ووجه التناسب في الآيتين الأولى والثانية من سورة الإسراء، ووجه التناسب في الآيتين الثانية والثالثة من سورة النساء، ووجه التناسب بين الصدر والذيل في الآية الرابعة والعشرين من سورة الأنفال من وجهة نظر الأشاعرة وعلماء الإسلام، وتناسب جميع آيات السورة مع أهدافها وأغراضها العامّة، تناسب بداية ونهاية كل سورة معاً، وتناسبهما مع أهدافها، وحسن تلاؤم وانسجام مجموع الآيات في كل سورة، وكلام سيد قطب حول تناسب الآيات في كلّ سورة وإبداعاته الجديدة في هذا

الشأن، ونظرية المستشرقين في دعوى عدم ترابط موضوعات السور، وجواب الدكتور محمد عبد الله درّاز، ونظرية الأستاذ مدني، وسورة الحمد وتناسب آياتها مع أهدافها المقدّسة، ورأي الزمخشري بشأن سورة الحمد، وسورة البقرة وتناسق آياتها، ودور وميدان التشريع في سورة البقرة، والشكل والهيكل والصبغة الإجمالية لسورة البقرة، وتناسب فواصل (أواخر) آيات القرآن كريم.

الفصل الثاني: يختصّ بأقسام فواصل القرآن الكريم. حيث يذكر المؤلّف في البداية بعض الأمثلة للتمكين، ويبيّن وجه التناسب والتمكين في الآيتين ٢٧ و٧٦ من سورة السجدة، والآية ١٠٣ من سورة الأنعام، والآية ٦٣ من سورة الحج، والآيتين ٧١ و٧٢ من سورة القصص، والآيات ٢ ـ ٥ من سورة الجاثية، والآيات ١٢ ـ ١٤ من سورة المؤمنون. ثمّ يذكر للتصدير بعض الأمثلة. وأما الأبحاث الأخرى فهي عبارةٌ عن: التوشيح، والإيغال، والفواصل التي لم يتّضح وجه تناسبها، والتذكير ببعض المسائل الظريفة.

الفصل الثالث: يتعرَّض فيه المؤلف إلى قانون وضابط معرفة الفواصل في الآيات، ورأي السكاكي في الفصل والوصل، ورأي بدر الدين الزركشي في فاصلة وخاتمة آيات القرآن، ورأي الزمخشري في استقلال آيات القرآن، وفي نهاية المطاف يتعرَّض لرأي الشيخ الطوسي في عدد آيات القرآن الكريم.

الفصل الرابع: يتحدَّث فيه المؤلّف عن وجود السجع في القرآن الكريم. وعمد إلى بيان معنى السجع في الكلام. ويعمد في الأثناء إلى بيان رأي القاضي أبي بكر الباقلاني، وأصحاب الرأي، والأمير ابن سنان الخفاجي، والمسالك والمناهج الكلامية من وجهة نظر أبي الحسن القرطبي. ثم ينتقل بعد ذلك إلى ذكر أنواع فواصل الكلام، وهي: المتوازي؛ والمطرّف؛ والمتوازن؛ والمرصّع؛ والمتماثل؛ والمتقارب؛ والتوأم؛ ولزوم ما لا يلزم. ويرى الكاتب، نقلاً عن كتّاب السجع، أن «أحسن السجع ما تساوت قرائنه شبيهة بأوزان الشعر». ثم ذكر أنواع السجع من وجهة نظر بدر الدين الزركشي. ومن ثمّ يذكّر بحكمة ختم فواصل الآيات بحروف المدّ واللين، متحدِّثاً عن أساس فواصل القرآن، والتضمين والإيطاء وترجيح مراعاة التناسب بين الآيات.

الفصل الخامس: في فواتح وخواتيم سور القرآن الكريم. يعمد المؤلِّف في هذا الفصل إلى إيضاح أركان البلاغة.

الفصل السادس: موضوع هذا الفصل عبارة عن: «المبادئ والافتتاحات في كلام الله تعالى». وقد بحث المؤلِّف فيه أسس المعارف الإسلامية في سورة الحمد، ورأي ابن معصوم حول مقاصد المعارف الإسلامية في سورة الفاتحة، وفواتح السور، والسور المسبّحات، والسور التي تُستهلّ بالحروف المقطعة.

الفصل السابع: موضوع هذا الفصل هو خطابات الله تعالى في القرآن الكريم. وعناوين هذا الفصل عبارة عن: السور المفتتحة بالقسم، والسور المبدوءة بالتهديد المهول، وبدايات السور من وجهة نظر بدر الدين الزركشي، والبحث النهائي في خواتيم وأواخر السور، وختام سور القرآن من وجهة نظر كبار أهل العلم.

الفصل الثامن: يتعرَّض معرفت في هذا الفصل إلى «الحروف المقطَّعة في بدايات السور»، مع بيان رأي الزمخشري والزركشي والسيوطي وغيرهم، وكذلك الشيخ الصدوق أيضاً. وذكر شواهد من كلام العرب للحروف المقطَّعة، وطرح الآراء المختلفة بشأن رموزها.

وأشار إلى تميُّز نظرية العلامة الطباطبائي، لينتهي بعد ذلك إلى بيان رأيه المختار في هذا الشأن، قائلاً: «إنّها [الحروف المقطعة] إشارات رمزية إلى أسرار بين الله ورسوله، لم يهتدِ إليها سوى المأمونين على وَحْيه. ولو كان يمكن الاطّلاع عليها لغيرهم لم تكن حاجةٌ إلى الرمز بها من أوّل الأمر»[١٦].

وسائر العناوين الأخرى لهذا الفصل عبارة عن: الإعجاز الحسابي في فواتح السور والحروف المقطَّعة، وبعض تلك الملاحظات، ونسبة الأحرف الثلاثة (ا. ل. ر) بين السور.

الفصل التاسع: موضوع هذا الفصل هو تناسب السور. وقد تعرَّض فيه الكاتب ـ بعد طرح البحث ـ إلى آراء الشيخ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، والشيخ وليّ الله الدهلوي، وبدر الدين الزركشي، وغيرهم، ونقدها.

ينتهي هذا الكتاب بفهرست المصادر وموضوعات الكتاب.

٢٦. تفكَّروا في عظمة خلق الله

المؤلف: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ومحمد هادي معرفت، إعداد: محسن عقيل، بيروت، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الكريم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، القطع: رقعي، عدد الصفحات: ٦٩٥ صفحة، باللغة العربية.

يقع هذا الكتاب في جزءين، وهو مقتبسٌ من كتاب «نفحات القرآن»، لمكارم الشيرازي (ص ٥ ـ ٤٨٨)، وكتاب «التمهيد في علوم القرآن»، لمعرفت (٤٨٩ ـ ٦٩٥). وقد تناول الجزء الثاني منه المسائل التالية: «في الإعجاز العلمي، وهل القرآن مشتمل على جميع العلوم؟ وهل وقع التحدّي بالجانب العلمي؟ والماء أصل الحياة، وكيف نشأت الحياة؟ ومنشأ تكوُّن الجنين، والقرآن الكريم وأمراض الوراثة، والرجع والصدع وأثرهما الهائل في تكييف الحياة، والفضاء يتمدَّد توسّعاً مع تضاعف الزمان، وتخلخل الهواء في أطباق السماء وعندما تتضايق الأنفاس، والغلاف الهوائي حجاب حاجز، وماسكة الفضاء (الجاذبيّة العامة)، والرتق والفتق في السماوات والأرض، والسُّحب وتكوينها وتنويعها، والتبخُّر والإشباع والتكاثف، والماء الأجاج، والجبال الأوتاد، ومسيرة الأرض والجبال، ومدّ الظلّ وقبضه، وأن نسوي بنانه، ومن كلّ شيء خلقنا زوجين، والعسل، ودقائق هي روائع في التعبير، وكلمة الختام، ومصادر ومواضع الكتاب».

٢٧. سلسله درس هاي تفسيري موضوعي، معارفي أز قرآن[١٧]

تأليف: محمد هادي معرفت، تدوين وإعداد: خسرو تقدُّسي نيا، قم، مؤسّسه فرهنگي انتشاراتي أئمّة عليهم السلام، عام ١٣٧٧هـ.ش، الطبعة الثانية ١٣٨٠هـ.ش، عدد النسخ: ٣٠٠٠، القطع: رقعي، عدد الصفحات: ١٨٦ صفحة.

إن هذا الكتاب عبارة عن حصيلة سلسلة من الدروس في التفسير الموضوعي، ألقاها محمد هادي معرفت خلال شهر رمضان المبارك من عام ١٣٧٤هـ.ش (الموافق لعام ١٤١٥هـ)، في صالة الاجتماعات في مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم المقدّسة، على عموم طلاب العلم، وقد تمّ تنظيمها من قبل السيد تقدُّسي نيا بعد

استئذانه، وقد تمّ تدقيقها وضبطها من قبل سماحته، وأذن بطبعها بعد ذلك.

يقع الكتاب في: مقدّمة، وواحد وعشرين محاضرة، وفهرست بعناوين ومضامين الكتاب.

قد اشتملت المحاضرات الأربعة الأولى على بحث أقسام تفسير القرآن، وأهمية التفسير الموضوعي، وأدلة إثبات الصانع في القرآن، ومراتب التوحيد (الذاتي والصفاتي والأفعالي).

واحتوت المحاضرة الخامسة على بحث القضاء والقدر، وعقيدة الأشاعرة والمعتزلة والإمامية، وتقدُّم القدر على القضاء.

وأما موضوع المحاضرتين السادسة والسابعة فهو عبارة عن: السعادة والشقاء.

وفي المحاضرة الثامنة تعرَّض سماحته إلى الآفات والشرور، وعقيدة الثنوية، والإجابة عن الأسئلة القائلة: هل خالق الشرور والآفات هو الله؟ وهل الشرور نسبية أم حقيقية؟

وفي المحاضرة التاسعة تعرَّض سماحته إلى النوع الرابع من أنواع التوحيد، وهو (التوحيد في العبادة)، مع بيان أهميته ومفهومه.

والمحاضرة العاشرة تهتم بنقد خطاب القرآن في معنى العبادة، ومفهوم سجود الملائكة.

وأما موضوع المحاضرة الحادية عشرة فهو «الشفاعة»، حيث تواصل البحث فيها إلى المحاضرة السادسة عشرة؛ إذ بحث الكاتب مفهوم الشفاعة، وهل الشفاعة تنسجم مع قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦)؟، وشرائط الشفيع، وآثار الشفاعة، وأبواب الرحمة الإلهية، وهل الشفاعة تستوجب الجرأة على فعل المعصية؟، والشفاعة من زاوية القرآن، والشفاعة من زاوية الروايات.

وموضوع المحاضرة السادسة عشرة هو التوسُّل، حيث تحدَّث الكاتب عن الولاية التكوينية والتشريعية.

كما اختصت المحاضرة السابعة عشرة ببحث التوسُّل أيضاً. وكانت مسائل هذه المحاضرة عبارة عن: مسألة التبرُّك، والتبرُّك بالنبيّ وآثاره في روايات أهل السنّة،

والتبرُّك في الآراء الفقهية لأهل السنّة، وحكم تقبيل اليد.

وأما المحاضرتان الثامنة عشرة والتاسعة عشرة فقد اختصتا ببحث «عالم الذرّ». وقد تحدَّث فيهما الكاتب حول عالم الذرّ في القرآن، ورأي الشيخ الصدوق، والحشوية، والشيعة، والمجلسي. كما تعرَّض إلى ذكر أدلّة المخالفين، وفي الختام يذكر رأيه المختار إذ يقول: «لا وجود لعالم الذرّ، والذي أشار له القرآن في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ (الأعراف: ١٧٢) إنما هو الفطرة التوحيدية، حيث خلق الله سبحانه وتعالى جميع الناس على أصل الفطرة التوحيدية». واستدلّ لقوله هذا بعدم جدوائية عالم الذرّ، وحصول الغفلة المجدَّدة بعد عالم الذرّ، مع مخالفته لظاهر الآية.

وفي الختام فقد اشتملت المحاضرتان العشرون والواحدة والعشرون على بحث تجسّم الأعمال. حيث تناول الكاتب مسائل من قبيل: تجسّم الأعمال، وفلسفة العقوبة والتشفّي والقصاص، وعدم تكرار الذنب من قبل المذنب، واعتبار الآخرين، وتعرّض إلى بحث تجسّم الأعمال في ستّ عشرة آية من القرآن الكريم. ومن ثم يذكر عشر روايات في هذا الشأن، ويتعرَّض إلى بحث تجسُّم الأخلاق، ويقول: بالإضافة إلى تجسّم الأعمال فإن الأخلاق سوف تتجسّم في يوم المحشر أيضاً.

وينتهي هذا الكتاب بفهرست المصادر والآيات والروايات.

القسم الثاني: التراث الفقهي[١٨]

١. تمهيد القواعد

تأليف: محمد هادي معرفت، النجف الأشرف، جامعة النجف الدينية، سنة ١٣٩٠هـ، (الموافق لعام ١٣٥٠هـ.ش)، مجلد واحد، القطع: رقعي، عدد الصفحات: ٢٠٥ صفحة.

يشتمل تمهيد القواعد على مقدّمة عامة، وعلى عشرين مقدّمة أصولية، وثلاثة وأربعين مسألة فقهية، وسبعة عشر فرعاً من فروع قضاء العبادة عن الميّت.

قام المؤلّف في المقدّمة بإهداء الكتاب إلى أستاذه السيد الخوئي رحمه الله.

وقد أشار إلى أبعاد من مسألة الصلاة الفائتة التي تحتاج إلى إعادة نظر، وإلى قيمة نقد آراء الفقهاء الكبار. وقد عمد المؤلِّف إلى تنظيم موضوع كتابه ضمن عشرين مقدمة في المباحث الأصولية.

ورأى أن الأصل الأوّلي يقوم على عدم الحاجة إلى قضاء العبادات الفائتة، وإنّ قضاءها يحتاج إلى أمرٍ جديد.

ويرى أن التكليف فعليّ على النائم والساهي والغافل، ويرى الكفّار مكلَّفين بالفروع في الأحكام الوضعية، وأما في المعاملات فهم بالخيار بين العمل على طبق أحكام دينهم أو العمل على طبق أحكام الإسلام، ولا يراهم مكلَّفين بالعبادات. ويرى المخالفين للمذهب مكلَّفين بالفروع، ومرخَّصين بالعمل على طبق مذاهبهم، ولذلك فإنهم لا يحتاجون إلى إعادتها بعد الاستبصار. ويرى عبادة الصغير مشروعة.

وقد عمد إلى تقسيم الارتداد إلى الارتداد عن كلّ الإسلام وإنكار الدين، والارتداد الذي يكون لازمه الانتقال إلى عقيدة فاسدة، ويرى اقتصار أحكام الارتداد، من قبيل: القتل وما إلى ذلك، على القسم الأول، دون الثاني.

وقد حكم بعدم ضرورة الترتيب بين قضاء العبادات الفائتة، إلاّ بين المترتِّبتين، من قبيل: الظهر والعصر، أو المغرب والعشاء.

وذهب سماحته إلى إمكان جواز الإتيان بالمستحبات مع ثبوت قضاء الواجبات؛ انطلاقاً من أصل الروايات.

وفي الختام يتعرَّض إلى ٤٣ فرعاً فقهياً بشأن قضاء مطلق العبادات الفائتة، و١٧ فرعاً فقهياً بشأن القضاء عن الميت.

٢ـ حديث «لا تعاد»، وحديث «مَنْ زاد في صلاته»

تأليف: محمد هادي معرفت، قم المقدّسة، مطبعة مهر، سنة ١٣٩١هـ (الموافق لعام ١٣٤٩هـ.ش)، مجلّد واحد، القطع: رقعي، عدد الصفحات: ١٥٤ صفحة، باللغة العربية.

يشتمل الكتاب على رسالتين، وهما: حديث «لا تُعاد»؛ وحديث «مَنْ زاد في

صلاته»، لمعرفت، وعلى رسالة حديث «لا تُعاد»، وهي اقتباسٌ من رسالة العلاّمة الفشاركي، أوردها في تضاعيف مسائل هذا الكتاب.

الرسالة الأولى: تشتمل على مقدّمة في أهمّية حديث «لا تُعاد»، وعشرين فصلاً على النحو التالي: نصّ الحديث، والحكومة الواقعية للحديث على الأدلة الأولية، والحكومة على حديث «لا تُعاد»، وإمكان تخصيص الحديث، اعتبار الحديث من باب المنّة، اعتبار الحديث رخصة دون العزيمة، دلالة الحديث على نفي القضاء والإعادة، المراد من الحديث، شمول مفهوم الخلل بالزيادة، وشمول الحديث لشرائط الإجزاء، وشمول الحديث للمضطرّ والمُكْرَه، وشمول الحديث للشاك والمتردِّد، وأركان الصلاة في ضوء حديث «لا تُعاد»، وبعض فروع الخلل، والخاتمة.

ذهب المؤلِّف في الرسالة الأولى إلى القول باعتبار حديث «لا تُعاد» من أهم الأحاديث في مسائل الصلاة، مع ذكر خمسين مسألة في فروع الخلل في الصلاة مع دراستها في ضوء حديث «لا تُعاد».

الرسالة الثانية: تمّ تنظيم هذه الرسالة في أربعة عشر فصلاً، وعشرة فروع. واشتملت على المسائل التالية: الفرق بين المركب الحقيقي والاعتباري، وأقسام الزيادة في المركب الاعتباري، ومقتضى الأصل في الجزئية والشرطية، والزيادة منوطة بتعدُّد اللحاظ، وعدم اعتبار السنخية، وصدق الزيادة المشروطة بالواقعة، وتصوُّر ثلاثة أنواع من الزيادة في الصلاة، وأنواع الزيادة في الصلاة، ومقتضى الأصل الأولي في الزيادة، وعدم الفرق بين المانع والقاطع، والأصل الثاني في مورد الزيادة في الصلاة، وحقيقة تركيب الصلاة، ونسبة حديث «مَنْ زاد» إلى «لا تُعاد»، وأنواع المركبات الشرعية، وعشرة فروع فقهية، وخاتمة.

وفي الفصل الثالث رأى المؤلِّف أن النسبة المنطقية القائمة بين حديث «مَنْ زاد» وحديث «لا تُعاد» هي نسبة العموم والخصوص من وجهٍ، ويرى تقدُّم «لا تُعاد» في مورد الاجتماع.

وفي الفصل التاسع قال بأن الأصل الأوّلي في الزيادة يقوم على عدم بطلان الصلاة، ويقول بوجود فرق بين المانع والقاطع الاعتباري، دون القاطع الحقيقي، وكلّ

واحد منها يعتبر ناقضاً للشرط والأثر المطلوب في الصلاة.

الرسالة الثالثة: إن هذه الرسالة عبارةٌ عن خلاصةٍ لرسالة العلاّمة الفشاركي، في خمسة أقسام.

٣ـ دراسةٌ مستوعبة عن مسألة ولاية الفقيه، أبعادها وحدودها

تأليف: محمد هادي معرفت، طهران، مدرسه عالي شهيد مطهري، بتاريخ: ١٤٠٢هـ (١٣٦٠هـ.ش)، مجلّد واحد، مرفقاً بكتاب مالكية الأرض، القطع: رقعي، باللغة العربية، عدد الصفحات: ١٤٠ صفحة.

لقد عمد معرفت إلى تأليف هذا الكتاب في بداية انتصار الثورة الإسلامية في إيران؛ لبيان وشرح نظرية ولاية الفقيه، وإثبات أولويّتها. وقد اشتمل الكتاب على مقصدين:

المقصد الأوّل: إثبات ولاية الفقيه المطلقة. ويشتمل هذا المقصد بدوره على أربعة فصول: ١ـ آراء الفقهاء في المسألة. ٢ـ طرق الاستدلال على المسألة. ٣ـ مراتب ولاية الفقيه وحدودها. ٤ـ أسلوب حفظ وصيانة الفقيه في ممارسة السلطة.

المقصد الثاني: نظام الدولة في الإسلام. وقد تمّ تنظيم هذا المقصد ضمن أربعة فصول أيضاً، وهي: ١ـ الحاجة إلى الدولة. ٢ـ أشكال الحكومات المعروفة. ٣ـ آلية انتخاب الرئيس في الدولة الإسلامية. ٤ـ أركان الدولة الإسلامية العادلة.

ذهب المؤلّف إلى القول بأن «الولاية المطلقة للفقيه» هي الأصل عند جميع الفقهاء الكبار من الشيعة، من الشيخ الطوسي إلى صاحب «جواهر الكلام»، وهذا الرأي هو الذي اختاره الإمام الخميني أيضاً.

ومن بين المسائل الهامّة التي تناولها الكتاب يمكن الإشارة إلى ما يلي: نظرية الشيخ النائيني والسيد الخوئي واختلافها عن نظرية سائر الفقهاء (في سعة وشمولية وظائف ومسؤوليات الولي الفقيه، وإثبات الولاية المطلقة للفقيه استناداً إلى إجماع العلماء، وعموم آيات الطاعة لأولي الأمر، مع ذكر خمس عشرة رواية في هذا الشأن). وتجربة أربعة عشر قرناً من حكومات غير الفقهاء دليلٌ على ضرورة تصدّي الفقهاء

لإقامة الدولة الإسلامية، واتّساع رقعة ولاية الفقيه وشمولها لجميع المصالح بشكلٍ مطلق، والمشورة، ورأي عامّة الناس، والإشراف العامّ من قبل الولي الفقيه (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، والاهتمام الرباني في ظلّ قاعدة اللطف، والعناصر الأربعة لإدارة الفقيه للدولة.

وفي القسم الثاني من الكتاب قام سماحته بتعريف ستّة أنواع من الحكم، معتبراً الدولة الإسلامية نوعاً سابعاً من أنواع الحكم. واعتبر انتخاب الولي الفقيه نتاج تصويت الناس، ولكنْ في إطار الشرائط المذكورة من قبل الشارع، ويعتبر أن أسس الحكومة الإسلامية تقوم على مبدأ الشورى وتوزيع السلطات.

٤. مالكيّة الأرض

تأليف: محمد هادي معرفت، طهران، أنجمن علمي مدرسه عالي شهيد مطهري، بتاريخ: ١٤٠١هـ (١٣٥٩هـ.ش)، مجلّد واحد، (ضمن كتاب ولاية الفقيه)، القطع: رقعي، باللغة العربية.

قسّم سماحته الأرض إلى أربعة أقسام، وهي: الأنفال، والعامرة بالعَرَض، والموات بالأصالة، والموات بالعَرَض، مبيِّناً حكم كلّ واحد من هذه الأقسام.

وقد كان الهدف من تأليف هذا الكتاب الإجابة عن السؤال القائل: هل تكون الأرض ملكاً لمَنْ أحياها؟ وقد أشار سماحته إلى نبذة تاريخية عن مؤلَّفات فقهاء الشيعة، ملخِّصاً مسائل رسالته ضمن عشرة فصول. وقد رأى سماحته تمكُّن ولي أمر المسلمين من خلع يد المتصرِّفين في الأرض، مع وجود المصلحة في ذلك. كما رأى جواز المعاملة على الأرض العامرة، وحكم بأولويّة المستصلح إلى زمن زوال العمران.

٥. أحكام شرعي «الأحكام الشرعية»

تأليف: محمد هادي معرفت، قم المقدسة، مؤسسة فرهنگي انتشاراتي التمهيد، طبع عام ١٣٨٢هـ.ش، مجلّد واحد، القطع: رقعي، باللغة الفارسية، عدد الصفحات: ١٦٠ صفحة.

تمّ تنظيم رسالة الأحكام الشرعية في أربعة فصول، وهي: الطهارة، والعبادات، والمعاملات، والمسائل المستحدثة. وقد تمّ الاهتمام فيها بالمسائل الأساسية والابتلائية، ولذلك لم يتجاوز حجمها ١٦٠ صفحة. وقد عمد أحياناً إلى ذكر مستندات الحكم في نصّ المسألة، أو في الهامش، مذكّراً بأقوال فقهاء السلف في جميع مواضع الكتاب. ومن بين إبداعات معرفت ما يلي:

١. حجم ماء الكر يقدَّر بمئتي ليتر.

٢. طهارة الميت من الحيوان والإنسان، وإنْ كان مسّ الميت يوجب الغسل.

٣. عدم نجاسة الكافر عيناً (سواء أكان كتابياً أم غير كتابي).

٤. عدم نجاسة الخمر، وطهارة العصير العنبي والكحول.

٥. طهارة ذبائح أهل الكتاب مع اليقين بالتسمية عند الذبح.

٦. طهارة عَذْرة الفأر، وحرمة أكلها.

٧. وقت الصلاة هو الوقت الأوّل، وسائر الأوقات رخصة.

٨. صلاة الجمعة في عصر الغيبة مستحبّة، وتجزي عن صلاة الظهر الواجبة.

٩. في صلاة المسافر تحسب المسافة من البيت إلى موضع الإقامة في المكان الذي يسافر إليه، والقضاء في العودة ـ بطبيعة الحال ـ طبقاً لأكمل أفراد الواجب.

١٠. المعيار في حدّ الترخّص خفاء المسافر عن الجدران، دون العكس.

١١. عند الاشتباه في القبلة، تكفي الصلاة إلى إحدى الجهات الأربعة.

١٢. في المساجد الأربعة (مكة المكرّمة، والمدينة المنوّرة، ومسجد الكوفة، والحائر الحسيني) الأفضل قصد الإقامة وإتمام الصلاة، وإلاّ فقصر الصلاة.

١٣. المعيار في البلوغ هو البلوغ الطبيعي، إلاّ إذا تجاوز المتعارف، وعندها يكون بلوغ الذكر عند تمام السنة الخامسة عشرة، وبلوغ الأنثى عند تمام السنة الثالثة عشرة.

١٤. يحكم على المرأة بالحيض ما دامت ترى الدم، ولا يأس، دون فرقٍ بين الهاشمية وغيرها.

١٥. بيع الفضولي مخالفٌ للقاعدة، ولا سند له، فهو باطلٌ.

١٦. إجازة تمليك الثمن ليس بالمنفعة، بل يكون تمليك الثمن بإزاء تسليم العين.
١٧. وقف التمليك هو الموقوف دون فكّ الملك.
١٨. الضمان بضمّ ذمّة الضامن إلى ذمّة المضمون، دون نقل الذمّة إلى الذمّة.

٦. تعليقة على الجواهر

قال معرفت في بيان كيفية كتابة هذه التعليقة: «منذ أن تعرَّفت على نفسي، ودخلت غمار التحقيق، تعلّقت بأمرين، وهما: الفقه؛ والقرآن، بمعنى أنني عندما أحقق في المسائل الفقهية أجد نفسي في عالم من العشق والهيام، وهكذا الأمر بالنسبة إلى المسائل القرآنية. لقد حققت دورة كاملة في الفقه، وكتبتها بأجمعها، ولكنّي لم أطبع شيئاً منها، باستثناء بعض الرسائل المختصرة. وكما أتيت ببعض الآراء الجديدة في المسائل القرآنية، لديَّ بعض الآراء الفقهية الجديدة أيضاً. وبطبيعة الحال فقد كتبت المسائل الفقهية تحت عنوان «تعليقة على الجواهر»، بمعنى أني استوعبت كتاب «جواهر الكلام» من أوّله إلى آخره، ودوَّنت جميع مواطن الاختلاف ـ منذ عصر صاحب الجواهر إلى يومنا هذا ـ، وما هي الاختلافات الفقهية بين العلماء، وذلك في عشرة أجزاء. ولكنْ لم يأخذ أيُّ واحدٍ من هذه الأجزاء طريقه إلى الطبع؛ لأنّي لا زلت أعمل عليها»(١٩).

إن هذا الكتاب هو حصيلة درسه في بحث خارج الفقه.

٧. رسالة مسائل في القضاء

تمّ الحديث عن هذا الكتاب في مجلة بينات الفصلية، العدد ٤٤: ١٨.

٨. ولايت فقيه «ولاية الفقيه»

تأليف: محمد هادي معرفت، قم المقدّسة، مؤسسه فرهنگي التمهيد، عام ١٣٧٧هـ.ش، مجلّد واحد، القطع: وزيري، باللغة الفارسية، عدد الصفحات: ١٩٢ صفحة.

تمّ تنظيم هذا الكتاب في: مقدّمة، وتسعة فصول، وملحقات.

بعد رحيل الإمام الخميني في عام ١٣٦٨هـ.ش بلغ الهجوم على مباني ولاية الفقيه ذروته، وتمّ الادّعاء بأن ولاية الفقيه نظرية جديدة ليس لها جذور، وأنها حكومة دكتاتورية باسم الدين، وأنها تعارض النظام الديمقراطي، وأن الحكم يجب أن يمارسه المتخصِّصون، وأن الفقهاء لا يمتلكون حقّ الولاية، ولا الرقابة، وأن ولاية الفقيه مسألة منبثقة من طبيعة ورغبة المتديِّنين، وليس من الفكر الكلامي لدى الشيعة، وأن الدين لا صلة له بالحكم، وأن الولاية التشريعية خاصّة بأولئك الذين يمتلكون الولاية التكوينية، وما إلى ذلك من المدَّعيات.

يقول معرفت في مقدّمة هذا الكتاب: «لقد كان الدافع من وراء هذا البحث أني وجدت في بعض كتابات الأشخاص، الذين يعوزهم التخصُّص، والذين لا يفقهون المصطلحات الفقهية، أنّهم قد شكَّكوا في مسألة «ولاية الفقيه المطلقة»، وقدّموا لها تفسيرات مجانبة للصواب. وقد بيَّنوا كل واحدة من كلمات هذه العبارة بحيث توحي بالسلطة الدكتاتورية المنفلتة، التي لا تخضع لأيّ قيد أو شرط».

وأما فصول هذا الكتاب، فهي على النحو التالي: ١ـ الحكومة الدينية. ٢ـ الإمامة في مذهب التشيّع. ٣ـ التفسير المفهومي لولاية الفقيه المطلقة. ٤ـ دور البيعة في عصر الظهور والغيبة. ٥ـ دعامة النظام في الدولة الإسلامية. ٦ـ أسس مشروعية ولاية الفقيه. ٧ـ مناصب الولي الفقيه. ٨ـ الولاية في التشريع[٢٠] (حقّ وضع القوانين). ٩ـ الولاية التكوينية[٢١].

لقد عمد المؤلِّف في الفصل الأول إلى نقد نظرية فصل الدين عن السياسة، وقام بردّها من خلال بيان خمسة فروع. وفي الفصل الثاني استعرض المستندات القرآنية والروائية، معتبراً مقام قيادة النبيّ منطلقاً من مقام نبوّته. وفي الفصل الثالث يتعرّض لبيان أنواع التفسيرات لولاية الفقيه، مع بيان قيمتها الكلامية والفقهية. وفي الفصل الرابع يعمل على تحليل مفهوم البيعة ومسؤولية الأمّة تجاه الإمام والقائد، وتعهّدها في تحقيق أهداف القيادة. وفي الفصل الخامس يعتبر الشورى والرقابة العامة على أداء المسؤولين دعامة لسلامة النظام ومسؤولية القائد أمام الله والشعب. ويرى أن «قاعدة

اللطف» على أساس الحكمة الإلهية، والأدلة القرآنية والروائية، من قبيل: الآيات المتعلّقة بحكومة الأنبياء، والروايات الصحيحة والمقبولة، هي الدليل على مشروعية ولاية الفقيه. وفي الفصل السابع يعمل على تحليل مقام تشريع النبيّ الأكرم والأئمة الأطهار في إطار الإذن الإلهي. ويذكّر ببعض الأحكام الحكومية الموجودة في الكتاب والسنّة، ويعتبر باب الأحكام الحكومية في زمن حكومة الفقهاء مفتوحاً. وفي الفصل الأخير يبحث في الولاية التكوينية وحدود تأثير الأولياء في عالم الوجود.

القسم الخامس: إطلالة على سائر المؤلَّفات الأخرى

على الرغم من أن الحجم الأكبر من مؤلَّفات معرفت يختصّ بمجال القرآن الكريم والفكر التفسيري، إلاّ أننا قد نجد له بعض الأعمال التي لا تنطوي على المباحث القرآنية أو الفقهية ـ رغم تأثير هذين المجالين عليها ـ، والتي يمكن التعريف بها في فصلٍ مستقلّ. وعلى الرغم من الحاجة إلى فرصةٍ أخرى للتعريف بهذه الأعمال فإنّنا نكتفي هنا بإلقاء نظرة عابرة عليها، وذلك على النحو التالي:

١ـ تناسخ الأرواح (عودة الروح)

تأليف: محمد هادي معرفت، ترجمه إلى الفارسية: السيد نصر الله آيتي مقدّم، طبعة قم المقدّسة، مطبعة مهر، عام ١٣٩٥هـ (١٣٥٥هـ.ش)، مجلّد واحد، القطع: رقعي، عدد الصفحات: ٢٦٩، عربي ـ فارسي.

يبدأ الكتاب بمقدّمة، تليها ثلاثة فصول.

الفصل الأول: تحت عنوان «ماذا يقول التناسخيون؟». وهو يشتمل على المسائل التالية: خلاصة المذاهب القديمة، توضيح بشأن مذهب عصرنا، الدافع وراء عودة الروح، عدم كفاية تجسيدٍ واحد، نقطتان هامّتان، كيف تعود الروح؟، لماذا لا نتذكّر الماضي؟، نعمة النسيان، الحياة الروحانية، وما حدث في الماضي.

القسم الثاني: تحت عنوان «مناقشة الأدلة». وهو يشتمل على المسائل التالية: المناقشات العامّة، مباحث تمهيدية، أجوبة المسائل، تقييم الخطابات، مناقشة

القصص، والخوض في أدلة المتقدّمين.

القسم الثالث: تحت عنوات «إبطال فرضيّة عودة الروح على أساس فلسفة الوجود». ويشتمل على البحوث التالية، في إطار خمسة أقسام: خمسة براهين فلسفية، خمسة أدلّة عامة وقوية، التناسخ من وجهة نظر الإسلام، أسباب نزوع أوروبا إلى مذهب العودة، تدارك خطأ محتمل.

في الفصل الأول يرى المؤلّف أن دعامة مذهب التناسخ عبارة عن الأسئلة الستّة لـ «كاردك». وفي الفصل الثاني يبحث سماحته بطلان نظرية تناسخ الأرواح من وجهة نظر الإسلام على نحوٍ دقيق. وفي إطار الأبعاد الفلسفية والعلمية والدينية، ومن خلال الالتفات إلى قانون «الارتقاء الطبيعي لجميع الموجودات»، يعدّ القول بالتناسخ نكوصاً للروح نحو الماضي، وهو خلف القانون المذكور. ومن خلال طرحه لبرهان التناسب يرى سماحته أن عودة الروح مستلزمة للنشاط في مستوى كبير، بينما النتائج في حدّها الأدنى، وهذا يتعارض مع نظرية زيادة عدد السكان في العالم.

كما ذهب الشيخ معرفت إلى الاعتقاد بأن مدّعى مذهب «أصالة التجربة» القائم على إمكان الارتباط والتواصل مع الأرواح يخالف نظرية التناسخ. وكذلك من حيث إن الأرواح بعد التجرّد والاستقلال عن الأجساد لا تعود بحاجةٍ إلى جسم. وبذلك تكون ظاهرة التناسخ معارضة لهذا الأصل أيضاً. ومن خلال الاستناد إلى الكثير من الروايات يرى سماحته إنكار نظرية التناسخ ثابتاً من طريق ضروريات الإسلام. وفي ختام الفصل الثالث يبحث سماحته ثلاث مسائل، وهي: الرجعة، والمسخ، والتجلّي. كما يشتمل هذا الكتاب على ملحقات يتمّ التعريف فيها باثنين وثلاثين عالماً ومفكّراً وردت أسماؤهم في تضاعيف الكتاب.

٢. جامعه مدني «المجتمع المدني»

تأليف: معرفت، قم المقدّسة، مؤسسه فرهنگي انتشاراتي التمهيد (سلسلة مقالات)، نشر عام ١٣٧٨هـ.ش، مجلّد واحد، القطع: رقعي، عدد الصفحات: ٢٥٦ صفحة، باللغة الفارسية.

يشتمل كتاب «جامعه مدني» على: مقدّمة، وسبع مقالات، وملحقين: ١.

المجتمع المدني أو المجتمع الديني. ٢. الديمقراطية في نظام ولاية الفقيه. ٣. الحرّية وتحقّقها في نظام الدولة الإسلامية. ٤. التعدُّدية الدينية في ميزان النقد. ٥. الحدود والضوابط الشرعية لولاية الفقيه. ٦. ولاية الفقيه من وجهة نظر الشيخ الأنصاري و السيد الخوئي. ٧. نظرة إلى حقوق الإنسان.

وأما الملحقان، فهما عبارة عن: ١ ـ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ ٢. الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان.

المقالة الأولى: عمد المؤلّف في المقالة الأولى إلى رفض التضادّ المزعوم بين المجتمع الديني والمجتمع المدني؛ لاعتقاده بعدم وجود التعارض بين الدين والدنيا؛ إذ يقول: يمكن بناء المجتمع المدني على أساس التعاليم الإسلامية.

المقالة الثانية: موضوع هذه المقالة هو دور الأمّة في نظام ولاية الفقيه. ومن خلال ذكره للخصائص الخمسة للنظام الديمقراطي يتعرَّض سماحته لبيان اختلاف رؤية الإسلام عن الغرب في ما يتعلق بالحكومة الديمقراطية.

المقالة الثالثة: يعمد المؤلف في هذه المقالة إلى شرح خصائص حرّية الإنسان، ونظرية الإسلام بشأن الحرّية الفكرية، وحرّية التعبير عن الرأي، وحرّية الصحافة، وكتب الضلال، والعقيدة والدين، والذمّي، والمعاهد، والمستأمن.

المقالة الرابعة: تتناول الاختلافات القائمة بين الغرب والإسلام في أسس التعدُّدية، ولا سيَّما في ما يتعلّق بالحقّ والباطل.

المقالة الخامسة: يتمّ التذكير في هذه المقالة بأسس الإسلام حول ولاية الفقيه، ويتناول شرح علاقة ولاية الفقيه بالحرّية، والولاية، والفقاهة، والمشورة.

المقالة السادسة: موضوع هذه المقالة يتعلّق بنقد وتقييم نظرية الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي بشأن ولاية الفقيه.

المقالة السابعة: يسعى سماحته في هذه المقالة إلى التوفيق بين النظرية التي ترى الله هو المحور والنظرية التي ترى الإنسان هو المحور. ويذهب إلى الاعتقاد بأن التقابل بين هاتين النظريتين يكمن في عدم الاعتقاد بالدين. وطبقاً للرؤية الصحيحة فإن الهدف بناء الإنسان؛ ليكون مؤهَّلاً لبلوغ الملكوت.

٣. شعاع الولاية

تأليف: محمد هادي معرفت، تدوين: مجتبى الخيّاط، قم المقدّسة، مؤسسه انتشارات تمهيد، القطع: رقعي، باللغة الفارسية.

يشتمل هذا الكتاب على محاضرات معرفت. وقد تمّ تنظيم وتدوين هذا الكتاب من قبل السيد مجتبى الخيّاط، ضمن فصلين:

الفصل الأوّل: تحت عنوان «الإمامة في مذهب التشيّع». حيث يخضع للبحث رأي الشيعة بشأن دور وموقع الإمام في عالم الوجود، والمسائل المتعلّقة بذلك، من قبيل: علم الإمام، وعصمة الإمام، والتوسُّل بالأئمة عليهم السلام، والمهدوية.

لقد عمد المؤلّف في هذا الفصل إلى بيان عقائد الشيعة حول الأئمة عليهم السلام برؤية منهجية واستدلالية، حيث قام بنقل وتحليل الشبهات المثارة حول مفهوم الإمامة.

الفصل الثاني: تحت عنوان «آيات الولاية». وقد تناول في هذا الفصل بحث الآيات المرتبطة بالولاية.

٤. حقوق المرأة في الإسلام

بادر المؤلّف إلى تأليف هذا الكتاب في مقام الإجابة عن الشبهات التي أثيرت بعد الانقلاب الذي قاده عبد الكريم قاسم، وانتشار الأفكار الشيوعية[٢٢].

٥. حكومت إسلامي إمام خميني

تمّ تحرير جزءٍ كبير من هذا الكتاب باللغة العربية في النجف الأشرف، من قبل المؤلّف.

٦. معجم رجال الحديث، للسيد الخوئي

حيث قام معرفت بمساعدة السيد الخوئي في تأليفه، عندما كان مقيماً في النجف الأشرف[٢٣].

الهوامش

(١) انظر: كيهان فرهنگی، السنة العاشرة، العدد ١٢، بتاريخ: شهر إسفند من عام ١٣٧٢هـ.ش.

(٢) محمد هادي معرفت، صيانة القرآن من التحريف: ١٠ ـ ١١.

(٣) المصدر السابق: ٣٣.

(٤) المصدر السابق: ١٠٤.

(٥) وبذلك يسدّ الطريق على الشيخ النوري، الذي قال بوجود التحريف في القرآن أيضاً على أساس التشابه بين الأمم. حيث يقول: لا وجود للتحريف في كتب العهدَيْن أصلاً.

(٦) انظر: التعريف التفصيلي بهذا الكتاب، فصليّة بيِّنات، العدد ٤٤: ١٥٠ ـ ١٦٤.

(٧) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير الأثري الجامع ١: ٢٤٧.

(٨) للمزيد من الاطلاع انظر: آفتاب معرفت: ٦٠ ـ ٦٨.

(٩) تمّ التعريف بهذا الكتاب ونقده في فصليّة بيِّنات، العدد ٣٣: ١٤٥ ـ ١٥٥.

(١٠) انظر: الانشراح: ١ ـ ٦؛ الفتح: ١ ـ ٢؛ المؤمنون: ٥٥؛ التوبة: ٤٣.

(١١) انظر: محمد هادي معرفت، التفسير والمفسِّرون في ثوبه القشيب ٢: ٥٤٠.

(١٢) انظر: فصليّة بيِّنات، السنة الخامسة، العدد ٢٠: ١٧.

(١٣) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ٢١، مؤسّسة النشر الإسلامي.

(١٤) انظر: فصليّة بيِّنات، العدد ٤٤: ٦٥.

(١٥) حوار قسم البحث والتحقيق في الإذاعة والتلفزيون مع معرفت، بتاريخ: ٢٠ / ٧ / ١٣٨٢هـ.ش. إن هذا الحوار، الذي أجراه السيد رسول العلوي، قد زوَّدني به قسم الأبحاث قبل طباعة الكتاب، وبذلك يستحقّ هذا القسم منّي جزيل الشكر والامتنان.

(١٦) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ٥: ٣١٤.

(١٧) معارف من القرآن (سلسلة دروس في التفسير الموضوعي).

(١٨) استعنت في هذا القسم بمقالة عبد الكريم بهجت پور، في مجلة بيِّنات، العدد ٤٤.

(١٩) حوارٌ مع قسم الأبحاث في الإذاعة والتلفزيون.

(٢٠) لقد تمّ طبع هذين الفصلين من قبل مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام على شكل كرّاسات مستقلّة، بَيْدَ أنّنا نتجنب التعريف بها؛ رعايةً للاختصار.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) حوارٌ مع معرفت أجراه قسم البحث والتحقيق في الإذاعة والتلفزيون في قم المقدّسة.

(٢٣) انظر: تفسير راهنما أز نگاه قرآن پژوهان: ٣٢.

«نزِّلونا عن الربوبيّة...»

أمنع حصون الغلاة وتدليساتهم

ـ القسم الأول ـ

الشيخ جويا جهانبخش(*)

ترجمة: حسن مطر

١ـ إن الغلوّ ـ الذي هو على حدّ تعبير بعض المحقّقين المعاصرين في الشأن الديني: «أشدّ خطراً على الإسلام من الحروب الصليبية والهجمة المغولية» ـ قد حمل معه منذ عصر أئمّة الهدى ـ عليهم آلاف التحية والثناء ـ إلى يومنا هذا، ومن حينٍ لآخر، أنواع الابتلاءات والمشاكل التي طالت المجتمع الشيعي.

لقد عمد جماعةٌ من عقلاء العلماء ونُخَب الشيعة ـ ولا سيَّما في الأزمنة الغابرة ـ إلى التحذير بوعيٍ من مغبّة الغلوّ، ومناشئه، والذرائع التي تؤدّي إلى بلورته وظهوره.

وفي المقابل كان الغلاة يتصدّون ـ على الدوام ـ للدفاع عن أنفسهم وعقائدهم، من خلال التمسّك ببعض النظريات التي يلجأون إليها؛ لتبرير غلوّهم.

ومن الأمور التي تذرَّع بها الغلاة منذ القدم؛ لتبرير مذاهبهم، ما اشتهر على الألسن، وجرت به الأقلام، من القول: «نزِّلونا عن الربوبية وقولوا فينا (أو: في حقّنا، أو: في فضلنا) ما شئتم»، والتي تنسب من حينٍ لآخر إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام، في معرض الدفاع عن الكثير من المتبنّيات والروايات الصادرة عن المتهمين بالغلوّ من قبل خصومهم.

(*) باحثٌ متخصِّصٌ في مجال الكلام والحديث. له دراساتٌ تحقيقيّة وتراثيّة قيِّمة.

إن عبارة «نزّلونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم» ـ بغضّ النظر عمّا إذا كانت صادرة عن الأئمة الأطهارﷺ أم لا، وبغضّ النظر عمّا إذا كان لفهم الغلاة لمضمونها قيمة عند عرض فهمهم على ميزان التحقيق ـ عبارةٌ خيالية، تأخذ بأذهان المخاطبين للوهلة الأولى نحو الآفاق البعيدة والماورائية، وتحلّق به إلى أفق بطيء المنال، يتأرجح فيه الفكر بين ما دون الربوبية وما يفوق المفاهيم البشرية المحسوسة والملموسة والمتعارفة، والتي لا يمكن العثور عليها إلاّ في تضاعيف سُحُب الخيال وقوّة الوَهْم الجامحة. وإن هذا الجموح الذهني بطبيعة الحال لم يكن بمنجىً من التداعيات والتبعات العينية وغير البريئة، وهي تداعيات لا نزال نعاني من آثارها، رغم اجتماعنا واتحادنا على المستوى الديني.

لقد كانت عبارة «نزّلونا عن الربوبية و...»، وغيرها من العبارات المقتضبة الخيالية المشابهة لها، تمثّل الكنز الرئيس لعقيدة الغلاة والحشوية، ولا سيَّما من القرن الهجري الثاني عشر إلى القرن الرابع عشر، ولا تزال تداعياتها وآثارها عالقة في أذهان وألسنة الكثير من المتديّنين، بل وحتّى المختصّين في الشأن الديني. وإن الخلاص من هذه الإلهيات المشوّهة، ونفض الغبار عن صفحة الدين والتوحيد الإسلامي الخالص، ومفهوم الإمامة الشيعي المعقول، رهنٌ بتطهير الفكر الكلامي المعاصر من الشوائب، وفصل رواسب الغلوّ العالقة به، والحكم الصحيح بشأن هذا النوع من العبارات، وتفسيرها بشكلٍ صائب[1].

من هنا يبدو من الضروري وضع عبارات من قبيل: «نزّلونا عن الربوبية و...» في ميزان التحقيق، والنظر إليها بتدقيقٍ وإمعان وإنصاف؛ للعثور على جذورها، والوقوف على مفهومها، ومتى تجلّت على صفحة تاريخنا الفكري والثقافي؟ وما هي الاتجاهات التي سلكتها؟

في ما يتعلّق بعباراتٍ من قبيل: «نزّلونا عن الربوبية و...»، ولا سيَّما في القرون اللاحقة، نشاهد في الغالب ردود فعل عاطفية، أكثر منها انتقادية علمية عقلانية، وهذا ما يؤكّد ضرورة التحقيق والتدقيق بشأنها.

يذكر فقيه العصر الكبير الشيخ هادي نجم آبادي، في معرض المسائل التي

يسوقها بشأن المسار التاريخي لتحوُّل وتطوّر المجتمع الإمامي، أن عموم الشيعة؛ حيث يعتبرون الولاية ومحبّة الأئمة الأطهار‰ وسيلة نجاتهم، «كانوا لحبّهم لهذا الأمر يقبلون كلّ خبر أو أثر أو رؤيا تشهد على ذلك، ولا يسعون إلى تصحيح وتنقيح سندها، بل يعتبرونها ـ من أجل ذلك ـ أمراً مسلَّماً لا غبار عليه. وحيث يعثرون على رواية متشابهة يعمدون إلى تأويلها وتوجيهها بشكلٍ يتطابق مع مرادهم، ويجعلونها مؤيِّداً لما يعتقدون. فمثلاً: حيث يعثرون على رواية تقول: «نزِّلونا عن الربوبية وقولوا في حقّنا ما شئتم» كانوا يقولون: كلّ ما يقال في حقّ هؤلاء من الصفات[٢] الربوبية يجب قبوله، ولكنْ بعد حصر الصلاحيات العامة في الأمور بيد الله تعالى، وكلّ ما وراء ذلك من الاعتقاد بوساطة هؤلاء [الأئمة الأطهار] في أيّ مقامٍ كان لا يعتبر غلوّاً في حقِّهم، بمقتضى هذه الأخبار...»[٣].

إن مثل هذا الفهم، الذي حمل الشيخ نجم آبادي على تجريد يراعه لوصفه، على الرغم من وقوعه واشتهاره يبدو لعقل الباحث مثاراً للعجب. وفي ثقافتنا المتأخرة ـ وخاصّة بين الصوفيين والمتفلسفين، وكذلك بعض الأخباريين المتطرِّفين ـ نجد الكثيرين ممَّنْ لا ينظرون بجدّية إلى نقد سند الكلام المنسوب إلى الأئمة‰، ولا يحملونه على محمل الجدّ. ولكنّنا نتوقَّع من نفس هؤلاء ـ بمقتضى انخراطهم في سلك «أولي الألباب» ـ أن يفكِّروا ـ في الحدّ الأدنى ـ في لوازم وتبعات ما يفهمونه من الكلام، وينسبونه إلى «دين الله»، وأن لا يحكموا عليه بغير علمٍ.

إن فهم مثل هذا المعنى الواسع لـ «ما شئتم»، والقول بإمكان كلّ مقام وفضيلة مرويّة، وكلّ منقبة منقولة، بل وحتّى الذهاب إلى أكثر من ذلك في هذا الشأن، إنما ينشأ من عدم الالتفات إلى «فقه الحديث» ودراية الكلام. إذن نحن بدورنا نقدّم الدراية في هذا المقال على الرواية، لننظر أوّلاً ـ وقبل التعرُّض لسند هذه العبارة ـ هل هذا الفهم الموسَّع لعبارة «ما شئتم» صحيحٌ أم لا؟

٢ـ من الضروري جدّاً في تعاملنا مع الأحاديث والمرويّات العقائدية أن نستحضر القواعد العقلية والمسلَّمات الدينية. وهذا يصدق حتّى بالنسبة إلى آيات القرآن الكريم أيضاً؛ فإن التعاطي العقلاني يُعتبر من الشروط الضرورية في فهم الوحي الشريف (وإلاّ

أليس من الممكن أن نفهم التجسيم أو الجبر من بعض الآيات؟). وبعبارةٍ أخرى: «على السامع أن يكون عاقلاً».

روى محمد بن يعقوب الكليني في أصول الكافي: «...عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَارِدٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: حَدِيثٌ رُوِيَ لَنَا أَنَّكَ قُلْتَ: إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ. فَقَالَ: قَدْ قُلْتُ ذَلِكَ. قَالَ قُلْتُ[٤]: وَإِنْ زَنَوْا أَوْ سَرَقُوا أَوْ شَرِبُوا الْخَمْرَ؟! فَقَالَ لِي: إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ[٥]. وَاللَّهِ مَا أَنْصَفُونَا، أَنْ نَكُونَ أُخِذْنَا بِالْعَمَلِ وَوُضِعَ عَنْهُمْ، إِنَّمَا قُلْتُ: إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ، مِنْ قَلِيلِ الْخَيْرِ وَكَثِيرِهِ؛ فَإِنَّهُ يُقْبَلُ مِنْكَ»[٦].

لقد كان شعار أغلب الغلاة في تلك المرحلة يقول: كلّ مَنْ عرف الإمام جاز له فعل كلّ شيء، وتكفي معرفة الإمام في استكمال التديُّن[٧]. [٨] وقد مال الكثير من البسطاء والسذّج أو الاتّكاليين ـ الذين يرَوْن هذا الاعتقاد منسجماً مع طباعهم التي تميل إلى الدعة والركون إلى الراحة، وينشدون فيه حتّى جواز ارتكاب المعاصي والقبائح ـ إلى تبنّي هذه الأفكار[٩].

وفي الحقيقة فإن هذه الأمور التي كان يقوم بها الغلاة تمثّل مصداقاً لتفسير النصوص بالرأي[١٠]. وإنّ أدنى تأمُّل عقلاني أو تتبُّع نقلي يكفي لإثبات ضعف وخطل هذا الفهم[١١].

إن الخطوط العامة والبارزة في التفكير الإسلامي من الوضوح والصراحة بحيث لا يبقى ـ مع الرجوع إليها والتمسُّك بتلك المحكمات ـ أيّ مجال للانحراف؛ بسبب كلام متشابه، من قبيل: «إذا عرفْتَ فاعمَلْ ما شئتَ».

يُستفاد ذلك من الآيات القرآنية والروايات الشريفة، التي تصرِّح بلزوم العمل الصالح والتنافس الديني من أجل الحصول على السعادة الأخروية، وعدم كفاية المحبة الصرفة، والإيمان المجرَّد عن العمل، والاعتقاد المفتقر إلى السلوك العملي والديني، بشكلٍ واضح لا غبار عليه. ومن هذه الناحية يكون الناس رهناً بأعمالهم، ولذلك فإنهم يؤاخذون بمعاصيهم وقبائحهم. وإن مجرّد انتمائهم إلى هذه الفرقة أو تلك، أو الإيمان بهذا الوليّ أو ذاك، دون الاتباع العملي لتعاليمه، لن يكون كافياً. وإن الأخبار التي تُرى أحياناً هنا أو هناك، والتي ترى كفاية مجرَّد «الإيمان بالمبادئ»

أو «محبّة الموالي»، لا بُدَّ من تأويلها ـ بعد ثبوت صحّة صدورها ـ من هذه الناحية؛ إذ بناء على الأدلة القطعية لم يكن ظاهرها هو المراد، ولا بُدَّ من العمل على تفسير وشرح هذا النوع من الأخبار، من خلال الاستعانة بالقرائن الخارجية وغيرها من الأدلة الأخرى[١٢].

ويمكن لنا أن نستعير هذا المقدار من الأقوال الصريحة لكبار العلماء، حيث يقولون: «إن كثيراً من الخطباء قد شوَّهوا معنى هذه الأخبار للناس»[١٣]. ومع الأسف فإنهم قد دعَوْا إلى التمسُّك والاكتفاء بظاهر الأخبار المتشابهة، تصريحاً وتلويحاً، وروَّجوا لذلك، وجعلوا أساس التصوُّر العام في فهم المعاني الهامّة والرفيعة والجوهرية قائماً على مثل: الولاية والنجاة والشفاعة والتوسُّل بمقامات الأولياء!

كان كلامنا في أن التمسُّك بظاهر اللفظ والشمول والعموم والإطلاق الظاهري للروايات ـ ولا سيَّما في دائرة العقائد ـ يواجه أحياناً بعض العقبات التي تستفاد من العقل وكتاب الله والسنة القطعية.

يقول أحد المحقّقين في علم الحديث: «لقد روى العامّة والخاصة مضمون الحديث عن النبيّ‏ﷺ الذي يقول: (مَنْ شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فقد حرَّم الله عليه النار). إن ظاهر هذا الحديث بعمومه يقتضي عدم دخول أيّ مسلم نطق بالشهادتين إلى نار جهنم، في حين أن الأدلة القطعية من الكتاب والسنّة تحكم بعذاب الموحِّدين العصاة، ثم يتخلَّصون من جهنم؛ بسبب المغفرة والشفاعة وما إليهما. من هنا ندرك عدم إرادة الظاهر من تلك الرواية. وكأنّ النبيّ قال: إن هذا المعنى مقيَّدٌ، وإنه وارد في الذي يعمل عملاً صالحاً، أو في الذي يتوب ويشهد الشهادتين ويموت على هذه التوبة. هذا وقد تمّ تقييد المعنى مورد البحث في بعض الروايات بقيد «الإخلاص» ـ من خلال إضافة عبارة: «مخلصاً» ـ، والإخلاص أن يخلّص الفرد إيمانه من كلِّ شرٍّ، كي لا تحبطه الأهواء النفسية»[١٤].

وفي ما يتعلَّق بدائرة فضائل ومناقب وخصائص النبي الأكرم‏ﷺ وأوصيائه الكرام ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ هناك في البين أيضاً موانع وحدود وثغور قطعية من العقل وكتاب الله والسنّة الثابتة، تحول دون التمسُّك بظاهر العبارة والعموم

والشمول والاستيعاب الظاهري لـ «ما شئتم».

إن عدم الاهتمام بالقيود العقلية والتاريخية والدينية الموجودة في فضائل النبي الأكرم‌ﷺ وأئمة الهدى ـ عليهم آلاف التحية والثناء ـ قد أدّى أحياناً إلى رسوخ هذا التصوّر في أذهان وألسنة البعض، حيث يقال: إن كل ما يجري على ألسنة المادحين في وصف أهل البيت‌عليهم السلام إنما هو دونهم، ولذلك لا يكون هناك أيّ غلوّ أو مبالغة في البين[١٥]. في حين أن الأمر ليس كذلك، فحتّى لو كان التعبير القائل: «نزِّلونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم» من جملة التعاليم الصادرة عن الأئمّة من أهل البيت‌عليهم السلام لا يكون فهم العموم من عبارة: «ما شئتم»؛ بحكم العقل والكتاب والسنّة، مناسباً، وعليه لا يمكن نسبة كلّ فضيلةٍ دون الربوبية إلى الأئمة‌عليهم السلام.

ولو اعتبرنا نسبة مضمون «نزِّلونا عن الربوبية و...» إلى أئمة الهدى‌عليهم السلام صحيحة لا مندوحة لنا؛ بحكم العقل والنقل، من إرجاع صفاتٍ من قبيل: العلم اللامتناهي، والقدرة اللامتناهية وما إلى ذلك ضمن حدود الربوبية، أو أن نخرج هذا النوع من الأمور ـ كما أسلفنا ـ؛ بالقرائن الأخرى، عن «ما شئتم»؛ لا لعلمنا القائم على الأدلة المحكمة[١٦] بمحدودية قدرات النبيّ الأكرم وأوصيائه الأطهار فحَسْب؛ بل كذلك لإدراكنا أن مستويات وقدرات هؤلاء الكرام لم تكن على وتيرةٍ واحدة. ومن هنا لا يكون بالإمكان ـ مثلاً ـ نسبة كلّ ما يمكن نسبته إلى النبيّ إلى وصيّه أيضاً، فما ظنّك بما لو أراد شخصٌ أن ينسب إلى وصيّ النبيّ كلّ ما هو دون الربوبية.

لا شَكَّ في أن مقام النبوّة هو دون مقام الربوبية، ومع ذلك فإن الثابت من ضرورة الدين والمذهب هو عدم إمكان نسبة هذه الفضيلة إلى الأئمّة الأطهار‌عليهم السلام.

وقد رُوي عن الإمام جعفر الصادق‌عليه السلام أنه قال: «مَنْ قال بأننا أنبياء فعليه لعنة الله، ومَنْ شك في ذلك[١٧] فعليه لعنة الله»[١٨].

إن من مسلَّمات مذهب الإمامية ـ بل الإسلام ـ أن رسول الله محمد المصطفى‌ﷺ أفضل من أمير المؤمنين‌عليه السلام، ومن مسلَّمات المذهب أيضاً أن عليّاً‌عليه السلام أفضل أهل البيت بعد رسول الله‌ﷺ. وعليه فلو أراد شخص أن يتمسَّك بظاهر لفظ «ما شئتم» وما هي عليه من الشمول والاستيعاب، دون ملاحظة أيِّ مخصِّص أو مقيِّد

لدائرة شمولها، فإنّه لا محالة سيتمكّن من نسبة جميع مقامات وكمالات النبي الأكرمﷺ إلى أمير المؤمنينؑ، كما يمكنه أن ينسب جميع كمالات ومقامات أمير المؤمنينؑ إلى كلّ واحد من الأئمّة من ذرّيته أيضاً؛ وذلك لأن «كمالات النبي» و«كمالات أمير المؤمنين» تدخل في الدائرة الشمولية لـ «ما شئتم»، وعليه فإن جميع تلك الكمالات يمكن نسبتها ـ مثلاً ـ إلى الإمام الصادقؑ.

وإن مثل هذه النسبة تعني ـ والعياذ بالله ـ إنكار أفضليّة النبي الأكرمﷺ على الإمام عليّؑ، كما تعني إنكار أفضلية الإمام عليّؑ على سائر الأئمّة من أهل البيتؑ، وهذا في الحقيقة مخالفٌ لضروريات المذهب، بل مخالف لضروريات الإسلام[19].

رُوي في كتاب الكافي أن أمير المؤمنين عليّؑ قال في جوابه عن سؤال عالم يهودي سأله: «أفنبيٌّ أنت؟»، قال: «ويلك! إنما أنا عبدٌ من عبيد محمدﷺ»[20].

وبطبيعة الحال فإن المراد من «العبد» في هذه الرواية هو «عبد الطاعة»[21]، و«الخادم التابع المطيع»[22]، وليس المعنى المصطلح، أو ـ نعوذ بالله ـ عبد العبادة. ومهما كان فإن تعبير أمير المؤمنين يعكس الفاصلة والبَوْن الشاسع بينه وبين النبيّ الأكرم.

وقد عمد بعض المحقّقين إلى بيان جانب من الاختلافات الظاهرية والملحوظة في سلوك النبيّﷺ وعليّؑ في ضوء هذا الاختلاف في الكمال بين هذين العظيمين[23].

هناك موارد في النصوص الروائية القديمة قد استعمل فيها لفظ «ما شئتم» في مفهوم أكثر محدودية وتقييداً من دائرته الذاتية واللغوية، وعليه يتّضح أن استعمال هذا التعبير العام والشامل في المفاهيم المحدودة والمقيّدة كان معهوداً بالنسبة إلى المخاطبين.

رُوي في بعض المصادر عن رسول اللهﷺ أنه قال: «إن الله اطّلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم؛ فقد غفرتُ لكم»[24].

كثر الكلام بشكلٍ جادّ في صحّة نسبة هذه العبارة أو نظائرها إلى رسول اللهﷺ. ولستُ ـ في هذا المقام ـ بوارد إثبات ما إذا كان النبيّﷺ قال هذه العبارة أم لا[25].

إن فقه الحديث المنشود هنا هو: إذا كان هذا الكلام رواية صحيحة فكيف يجب فهم عبارة «اعملوا ما شئتم»؟ وبعبارةٍ أخرى: كيف فهم الذين صحّحوا الحديث عبارة «اعملوا ما شئتم»؟ هل فهموا منها أن التكليف قد رفع عن أهل بدر، وأصبح بإمكانهم أن يقترفوا جميع المعاصي والموبقات؟! لا أتصوَّر أن أحداً قد ذهب به التصوُّر والفهم إلى هذه المذاهب على طول تاريخ الإسلام.

وعلى حدِّ تعبير العلامة المجلسي: «...يكون المراد بلفظة: «اعملوا ما شئتم» المبالغة في حسن ما عملوا في بدر، وإظهار الرضا الكامل لعملهم الصالح، من غير رخصة لهم في الأيّام الآتية...»[٢٦].

وجاء في سنن الدارمي، عن معاذ بن جبل أنه قال: «اعملوا ما شئتم بعد أن تعلموا، فإنّ الله بالعلم حتّى تعملوا»[٢٧].

وفي هذا المورد لا أتصوَّر أيضاً أن يذهب الظنّ بأحد إلى القول بأن المراد من عبارة «اعملوا ما شئتم» هو الأمر بالعمل المتهتِّك، الذي لا يعرف قيوداً، ولا حدوداً.

بل حتّى بالنسبة إلى الرواية المأثورة عن الإمام الباقر عليه السلام، حيث قال: «...اذكروا من عظمة الله ما شئتم...»[٢٨]، لا شَكَّ في وجود بعض المخصِّصات والقيود التي لا تسمح لشخص بالتمسُّك بظاهر لفظ «ما شئتم»، وشموله واستيعابه لكلّ شيء، مع أن «الغلوّ المصطلح» لا يصدق في حقّ الله تعالى؛ لأنه واجدٌ لجميع الكمالات اللامتناهية. ولكنْ مع ذلك يُجْمِع كافة المحقِّقين والعلماء الأعلام بأن عبارة «ما شئتم» في هذا الحديث مقيَّدة بقيود، وهي ـ بطبيعة الحال ـ قيودٌ تنزيهية، بمعنى أن بإمكانكم أن تصفوا الله بما شئتم، ولكنْ في حدود التنزيه. وبعبارةٍ أخرى: إن ما تريدون قوله يجب أن لا يفضي إلى التشبيه والتجسيم وما إلى ذلك. فعلى سبيل المثال: لا ينبغي لشخصٍ أن يقول في وصف عظمة الله: «إن الله يمتلك أجمل عينين وأكبر حاجبين في الكون كلّه»! وما إلى ذلك.

إذن من الواضح أنه ليس بالإمكان التمسُّك بظاهر لفظ «ما شئتم»، وشموله اللفظي واللغوي، دون ملاحظة الجهات الأخرى، حتّى بالنسبة إلى هذا الحديث.

إن رفع اليد عن الظهور اللفظي؛ بسبب الأدلة الخارجية، من أشهر وأوضح

قواعد فقه الحديث.

على الرغم من إطباق السنّة والشيعة على رواية الحديث المأثور عن النبي الأكرمﷺ، والذي يقول فيه: «عليٌّ خير البشر»[٢٩]، وعلى الرغم من شمول هذا الحديث من الناحية اللفظية لجميع أفراد البشر، بمَنْ فيهم رسول الله نفسه، إلاّ أنه لم يذهب أحدٌ من المسلمين إلى هذا الاعتقاد القائل بأن عليّاً‰ أفضل من النبي الأكرم. ومن الواضح أن هذا التحديد والتقييد والتخصيص للدائرة المفهومية للحديث مورد البحث يأتي من الأدلة الخارجية.

رُوي في كتاب الكافي[٣٠]: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ، عَنْ مَالِكٍ الْجُهَنِيِّ، قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ‰: يَا مَالِكُ، أَنْتُمْ شِيعَتُنَا !أَلا تَرَى أَنَّكَ تُفْرِطُ فِي أَمْرِنَا، إِنَّهُ لا يُقْدَرُ عَلَى صِفَةِ اللهِ، فَكَمَا لا يُقْدَرُ عَلَى صِفَةِ اللهِ كَذَلِكَ لا يُقْدَرُ عَلَى صِفَتِنَا، وَكَمَا لا يُقْدَرُ عَلَى صِفَتِنَا كَذَلِكَ لا يُقْدَرُ عَلَى صِفَةِ الْمُؤْمِنِ. إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَلْقَى الْمُؤْمِنَ فَيُصَافِحُهُ فَلا يَزَالُ اللهُ يَنْظُرُ إِلَيْهِمَا وَالذُّنُوبُ تَتَحَاتُّ عَنْ وُجُوهِهِمَا كَمَا يَتَحَاتُّ الْوَرَقُ مِنَ الشَّجَرِ حَتَّى يَفْتَرِقَا، فَكَيْفَ يُقْدَرُ عَلَى صِفَةِ مَنْ هُوَ كَذَلِكَ؟!»[٣١].

على الرغم من الغموض الذي انطوَتْ عليه قراءات وتقرير هذه الرواية لمالك الجهني منذ القدم[٣٢]، أرى من حيث القدر المتيقَّن والمتَّفق عليه بشأن مؤدّى الرواية، ومن حيث تبيين الأذهان السائدة في تلك الأزمنة، يمكن أن يكون مؤيِّداً صالحاً وجيّداً لدفع توهُّم الغلاة.

تحدّثت هذه الرواية عن عجز مالك عن إدراك قمّة كمال وعلوّ شأن «الله تعالى»، وكذلك «أهل البيت»، وكذلك «المؤمن».

لقد فهم الغلاة من استحالة توصيف كمالات أهل البيت وعدم إمكان الوصول إلى كنه مقاماتهم أن ذلك يعود إلى أنهم يتمتّعون بشأنٍ يفوق شأن البشر، في حين أن هذا الحديث صريحٌ بشمول هذا المفهوم حتّى لـ «المؤمن»، الذي لا يوجد هناك خلاف في بشريته، وإن ما يدَّعيه الغلاة بحقّ أهل البيت لا يدّعونه بحقّ «المؤمن»، ومع ذلك فإن هذا الحديث يثبت له مقاماً أرفع من أن يمكن إدراكه، أو بلوغ كنهه.

وبعبارةٍ أخرى: إن القول بأن الكمالات التي يتمتّع بها شخصٌ قد تصل إلى مراحل متقدّمة لا يمكن لأحدٍ أن يدركها لا يعني إمكان أن ننسب له كلّ كمال على نحو الحقيقة والواقع. فكما أن سلمان وأبا ذر رضي الله عنهما كانا كاملين، وكان كلاهما مصداقاً لـ «المؤمن»، وكانت كمالاتهما ـ طبقاً لهذه الرواية ـ تفوق حدَّ التقرير، بل وجاء عن النبيّ في خصوص سلمان قولَه: «سلمان منّا أهل البيت»، إلاّ أنه ليس هناك شيعيٌّ يتردّد في عدم إمكان نسبة مراتب كمالات الإمام الصادق عليه السلام إلى سلمان. من هنا فإنّ كلّ شيعي معتقد يدرك أن عدم إمكان فهم فضائل وكمالات أحد لا يعني بالضرورة أن بالإمكان نسبة كلّ كمال له.

لا يخفى على أهل البصيرة في الأخبار والروايات أن تعابير من قبيل: «اعمل ما شئت»، وما كان على شاكلتها، لا يراد منها ـ في الأساس ـ معناها الظاهري، وما يبدو أو يتبادر للذهن من اللحظة الأولى، بل يراد منها المعنى الكنائي والمجازي، أو المعنى الحقيقي المقيَّد بالقيود التي نستفيدها من الأدلة الخارجية[٣٣].

فكان من الأجدر عدم إغفال ذكر القيود وحدود دائرة «ما شئتم» في معرض بيان وتحليل العبارة القائلة: «نزّلونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم»[٣٤].

ومن الناحية العملية فإن الكثير من العلماء الكبار، الذين اعتمدوا على مضمون «نزّلونا عن الربوبية و...»، لم يقبلوا نسبة كلّ خصيصةٍ ما دون الربوبية إلى الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، حتّى لو وردت في روايةٍ خاصّة.

إن العلامة المجلسي، الذي آمن بمضمون «نزّلونا عن الربوبية و...»[٣٥]، ورأى بعض صوره ـ على ما سيأتي شرحه ـ في غاية الاعتبار، قال في رسالته الاعتقادية، التي تمثّل عصارة أفكاره الكلامية، وما يطرحه في زمرة المسائل بشأن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، قال: «ولا نعتقد أنهم خلقوا العالم بأمر الله تعالى، فإنا قد نهينا في صحاح الأخبار عن القول به، ولا عبرة بما رواه البُرْسي وغيره من الأخبار الضعيفة»[٣٦].

إن هذا الكلام يمثّل مصداقاً للخروج عن دائرة الشمول والاستيعاب اللفظي لعبارة «ما شئتم»، وتحديدها وتقييدها بالدليل الخارجي.

ومن الواضح أن جميع العلماء الكبار، من أمثال: الشيخ المفيد، والشريف

المرتضى، والشيخ الطوسي، والشيخ الطبرسي، وغيرهم الكثير، من الذين لم يقبلوا نظرية العلم اللامتناهي في حقّ الإمام والنبيّ في مسألة «علم الإمام والنبيّ»، ولم يعتبروا علم الإمام والنبيّ بجميع المسائل والأمور غير الدينية، بل لم يكونوا من الناحية العملية يقبلون التفسير الغالي والمتطرِّف لعبارة: «نزِّلونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم»؛ لأن الذي يذعن لهذا الفهم والتفسير سوف يضطر ـ مثل بعض غلاة عصرنا ـ إلى القول بأن الإمام والنبي يعلمان بجميع الأمور العامة والخاصة في الدين والدنيا، في حين أن هذه النظرية ـ التي لا تنسجم مع «القرآن» و«السنّة المعتمدة» و«الواقع التاريخي» ـ لا تحظى بقبول أيِّ واحدٍ من هؤلاء الكبار من علماء الإمامية.

ومع ملاحظة الكمّ الكبير من الإقبال الذي حصل في العهود المتأخِّرة على القراءة الغالية والمفرطة لعبارة «نزِّلونا عن الربوبية...» لم يكن من العبث التأكيد الكبير والعميق في تعاليمنا المأثورة عن الأئمة على عدم الإفراط والتطرُّف في بيان فضائلهم وقدراتهم.

فقد رُوي عن النبي الأكرم أنه قال: «لا ترفعوني فوق حقّي، فإن الله تعالى[٣٧] اتّخذني عبداً قبل أن يتّخذني نبياً»[٣٨].

وفي روايةٍ عن الإمام الصادق أنه قال، بعد ذمّ جماعة من الغلاة والكذّابين: «فوالله مانحن إلاّ عبيد الذي خلقنا واصطفانا، ما نقدر على ضرٍّ ولا نفع. إنْ رحمنا فبرحمته، وإنْ عذّبنا فبذنوبنا. والله، ما لنا على الله من حجّةٍ، ولا معنا من الله براءة، وإنّا لميتون، ومقبورون، ومنشرون، ومبعوثون، وموقوفون، ومسؤولون»[٣٩].

ورُوي عن الإمام الرضا أنه قال، في مناجاةٍ له مع الله: «...اللهم، إنّي أبرأ إليك من الذين ادّعوا لنا ما ليس لنا بحقّ. اللهم، إنّي أبرأ إليك من الذين قالوا فينا ما لم نقله في أنفسنا... اللهم، مَنْ زعم أننا أرباب فنحن إليك منه بُرآء، ومَنْ زعم أن إلينا الخلق وعلينا الرزق فنحن إليك منه بُرآء، كبراءة عيسى من النصارى. اللهم، إنّا لم ندعهم إلى ما يزعمون، فلا تؤاخذنا بما يقولون، واغفر لنا ما يزعمون...»[٤٠].

٣ـ إن الغلوّ يعني تجاوز هذه الحدود والقيود، وإنكار هذه الضفاف المستفادة من العقل والنقل المعتبر. من هنا فإن الغلوّ لا ينحصر بتأليه الأئمة[٤١].

وقال أحد الباحثين المعاصرين، بعد الإشارة إلى قوله تعالى: ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ**﴾ (النساء: ١٧١)، وقوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيراً وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ**﴾ (المائدة: ٧٧): «ظاهر الآيتين يشير إلى ضابطة وقيد مقوّم لمعنى الغلوّ، وهو أنّ الغلوّ تجاوز الحدّ في الشيء، والإفراط فيه بغير الحدّ الذي له في الدين، وبالتالي وضعه في غير محلّه الذي وضعه له الدين... كما يلزم من الغلوّ القول على الله بغير الحقّ؛ لأنّ التديّن والديانة بالإفراط في الشيء ينطوي على نسبة ذلك إلى دين الله تعالى وتشريعه، وبالتالي الافتراء على الله عزَّ وجلَّ. ويتحصَّل من ذلك أنّ للغلوّ معنىً عامّاً، وهو التجاوز بالشيء والإفراط في رتبته زيادةً على الرتبة التي حدَّدها الشارع لذلك الشيء. ولهذا المعنى العامّ موارد ومصاديق لا تحصى؛ إذ لا يقتصر الغلوّ على التأليه، وهو ما ارتكبته النصارى في النبيّ عيسى، بل يعمّ الإفراط والتجاوز في كلّ شيء زاد عن حدّه المرسوم في دين الله. فلو اعتُقد في الإمام أنّه نبيٌّ لكان ذلك من الغلوّ. وكذا لو اعتُقد في النبيّ غير المرسل أنّه رسول لكان من الغلوّ أيضاً. وهكذا لو اعتُقد في صحابة النبيّ بالعصمة لكان من الغلوّ أيضاً. وكذا لو اعتُقد في علماء الأُمّة وفقهائها أو في بعض العارفين السالكين أو في بعض الحكماء والفلاسفة بالعصمة لكان من الغلوّ أيضاً. وكذا لو اعتُقد في بعض أركان فروع الدين أنّه برتبة تفوق بعض أصول الدين الاعتقادية كان من الغلوّ أيضاً... وبالجملة، فوضع أيّ شيء في رتبةٍ زائدة عن الرتبة التي حدَّدها الدين لذلك الشيء فهو من الغلوّ، ولا يقتصر ذلك على التأليه. كما لا يقتصر شكل الغلوّ ونموذجه على التصريح بالإفراط في رتبته، بل قد يتَّخذ أشكالاً وأنماطاً متعدّدة ترجع في جوهرها إلى الافراط في الحدّ والرتبة، وذلك مثل: ترتيب أحكام وآثار على ذلك الشيء تتجاوز برتبتها عن رتبة الشيء، مثل: أن نجعل قول الصحابي في مقابل قول النبيّ»[٤٢].

وطبقاً لرواية عن الكافي: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: يَا مَعْشَرَ الشِّيعَةِ، شِيعَةِ آلِ مُحَمَّدٍ، كُونُوا النُّمْرُقَةَ الْوُسْطَى، يَرْجِعُ إِلَيْكُمُ الْغَالِي وَيَلْحَقُ بِكُمُ التَّالِي. فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ، يُقَالُ لَهُ (سَعْدٌ): جُعِلْتُ فِدَاكَ، مَا الْغَالِي؟ قَالَ: قَوْمٌ يَقُولُونَ فِينَا مَا لا

نَقُولُهُ فِي أَنْفُسِنَا ، فَلَيْسَ أُولَئِكَ مِنَّا ، وَلَسْنَا مِنْهُمْ»[٤٣].

٤ـ الحقّ أن المتلبِّسين بالتشيُّع من الغلاة لم يكونوا من الذين يقولون بتأليه «الإمام» صراحةً، بل هم الذين كانوا ـ طبقاً للتعبير الدقيق لصاحب (توضيح الملل) ـ «يجرون على بعض أئمّتهم أحكاماً إلهية»[٤٤]. وعلى حدّ تعبير ابن خلدون: «تجاوزوا حدّ العقل والإيمان في القول بألوهية هؤلاء الأئمّة... على أنهم بشر اتّصفوا بصفات الألوهية»[٤٥]. وبعبارةٍ أخرى: إن هؤلاء لم يكونوا يعتبرون الإمام بشخصه وذاته إلهاً، وإنما كانوا يضفون على الأئمّة صفاتٍ إلهيّةً، أو إنهم كانوا في الحدّ الأدنى يقولون بمرتبة ومنزلة للإمام لا يقرّها الدين، ولا يعترف بها العقل[٤٦].

من هنا، وخلافاً لما تصوَّره بعض المتقدِّمين ـ من أمثال: أحمد بن هليل الكرخي[٤٧] ـ، وما ادّعاه بعض المتأخِّرين ـ من أمثال: الحافظ رجب البُرْسي[٤٨] ـ، فإن الغلوّ لم يكن في الغالب مقروناً بترك الأعمال العبادية الظاهرية والعبادات الشرعية، من قبيل: الصلاة، والصوم، والتجاهر بالتهتُّك، وتجاوز حدود الحلال والحرام الفقهي؛ إذ ليس لازم بعض العقائد الغالية ترك جميع أو بعض ظواهر الشريعة[٤٩].

في دراستنا لرجال الحديث نواجه عبّاداً تعرَّضوا لفساد العقيدة والانحراف المذهبي، ومن هؤلاء: أحمد بن هلال العبرتائي(١٨٠ ـ ٢٦٧هـ). قيل: إنه حجّ أربعاً وعشرين مرة، منها عشرون حجّة ماشياً على قدميه. وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يُتّهم بـ «الغلوّ» و«فساد المذهب»، واعتباره «متّهماً في دينه»، من قبل الشيخ الطوسي، واعتباره من المذمومين الذين ادّعوا «البابية» فحَسْب، بل قد وردت النصوص في ذمّه ولعنه أيضاً، وقيل: إنه تحوَّل من التشيُّع إلى «النصب»[٥٠].

إن الغلوّ وفساد العقيدة لا يستلزم ترك ظواهر الشريعة فحَسْب، بل قد يتفق للشخص الفقيه (المتخصِّص في ظواهر الشريعة) أن يكون غالياً أيضاً. فهذا عليّ بن عبد الله بن عمران القرشي المخزومي (المعروف بالميموني)، وكان معاصراً لابن الغضائري والنجاشي، كان بتصريح النجاشي «فاسد المذهب والرواية»، وبتصريح ابن الغضائري «غالياً» و«ضعيفاً». وقال النجاشي عنه أيضاً: «...كان عارفاً بالفقه... وكان قديماً قاضياً بمكّة سنين كثيرة»[٥١].

وعليه من الواضح أننا نعنى بشخصٍ فقيه، وفي الوقت نفسه يكون غالياً وفاسد العقيدة.

وعليه يتّضح ممّا تقدَّم أن الغلوّ على أصناف وأنواع ودرجات مختلفة؛ فقد يعتقد شخصٌ أن الإمام إله؛ وقد لا يعتقد ذلك، ولكنّه يخلع على الإمام جميع خصائص الإله في كلّ شيء، باستثناء الوجب الذاتي للوجود. ولربما عمد شخص إلى المغالاة في باب العلم أو القوّة أو صفةٍ أخرى يُخرج بها الإمام عن الحدود المقرَّرة والمبيَّنة في الدين... فهذا كلُّه من الغلوّ، ولكنّه يختلف في الأنواع والمراتب والدرجات(٥٢).

وعلى هذا الأساس، عندما نرى القمّيين يوعزون إلى شخص كي يقتل محمد بن أورمة القمّي؛ بسبب اتّهامه بالغلو، إلاّ أنهم؛ حيث يرَوْنه يصلّي الليل كلّه، ينصرفون عن قتله(٥٣) لا يعني ذلك أنه لم يكن من الغلاة(٥٤)، ولا يعني بالضرورة أنه قد تظاهر بالصلاة ليبرّئ نفسه، ويدفع عنها التهمة(٥٥)، ولا يعني ضرورة أن أهل قم كانوا يعتبرون جميع الغلاة تاركين للصلاة، وأنهم لم يكونوا يدركون اختلاف مراتب الغلوّ بشكلٍ واضح(٥٦)، بل يمكن لذلك أن يعني ـ طبقاً للضوابط الفقهية ـ، وبشكلٍ صريح، أن أهل قم أدركوا أن غلوَّ محمد بن أورمة لم يكن قد بلغ حدّاً يجعله مستحقّاً للقتل، ولذلك غضّوا الطرف عن قتله.

يبدو أن المتقدّمين كانوا أكثر إدراكاً والتفاتاً من المعاصرين في ما يتعلّق باختلاف درجات ومراتب الغلوّ، حيث نشاهد الأدلة على هذا الالتفات والإدراك في مؤلَّفات الرجاليين والمتكلّمين المتقدمين من الشيعة، من أمثال: الكشي والنجاشي والطوسي والصدوق والمفيد والمرتضى ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ بكثرة. وعلى الرغم من ندرة الظهور العملي لهذا الإدراك والالتفات بين المتأخِّرين، إلاّ أنه مع ذلك يتجلّى في بعض الموارد الهامّة.

والمثال على ذلك هو الميرزا عبد الله الإصفهاني، وهو التلميذ والمساعد البارز للعلاّمة المجلسي، حيث يُعرِّف الحافظ رجب البُرْسي قائلاً: «التأمُّل والفحص والبحث في مؤلَّفاته يورث ما أفاده الأستاذ الاستناد ـ أيّده الله تعالى ـ والشيخ المعاصر، من الغلوّ والارتفاع، ولكنْ لا بمرتبة الألوهيّة ونحوها»(٥٧).

وبعبارةٍ أوضح: إن الميرزا عبد الله لم يكن يرى الغلو منحصراً بتأليه أحد الأئمة ـ والعياذ بالله ـ، بل كان يرى من الغلوّ ما كان أدنى من التأليه أيضاً[٥٨].

وقد اهتمّ السيد محسن الحكيم(١٣٠٦ ـ ١٣٩٠هـ)، في (مستمسك العروة الوثقى)، في معرض البحث عن نجاسة الغلاة، بمراتب ودرجات الغلوّ المختلفة، واللوازم المترتبة على هذا الاختلاف. فذكر أوّلاً الغلاة الذين اعتقدوا ـ والعياذ بالله ـ بربوبية أمير المؤمنين عليه السلام أو غيره من الأئمة عليهم السلام، ثم تعرَّض إلى الغلاة الذين قالوا بحلول الله في الإمام، وبعد ذلك جاء على ذكر الغلاة الذين تجاوزوا الحدّ في باب صفات الأنبياء والأئمة ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ، فاعتبروهم خالقين أو رازقين ـ على سبيل المثال ـ، أو كانوا يعتقدون عدم تطرُّق الغفلة إليهم، أو أنهم لا يشغلهم شأنٌ عن شأن، أو ما إلى ذلك من الأمور[٥٩].

كما تعرَّض المفكِّر الشهيد السيد محمد باقر الصدر(١٤٠٢هـ) إلى بيان درجات ومراتب الغلوّ في (بحوث في شرح العروة الوثقى) أيضاً[٦٠].

وتكفي إطلالةٌ ـ ولو على نحو الإجمال ـ في كتب الحديث والرجال لدى الشيعة ليتّضح لنا أن الذين تمّ الحديث عن غلوّهم وعقائدهم الغالية ينقسمون في نظرة شاملة إلى قسمين:

الأوّل: الغلاة الملحدون، الذين لم يكونوا يحملون من التشيُّع سوى الاسم والعنوان، حيث كانوا يؤلّهون الأئمة الأطهار عليهم السلام أو غيرهم من أفراد البشر من باب الحلول أو الاتحاد وما إلى ذلك. وبطبيعة الحال فإن عدد هؤلاء في المجتمع كان قليلاً جدّاً، وكما هو المتوقَّع فقد تمّ نبذهم وتكفيرهم بشكلٍ سريع.

والثاني: الغلاة الذين كانوا ـ رغم اعتبارهم الأئمّة الأطهار عليهم السلام مخلوقين لله، لا أنهم هم الله ـ ينسبون إلى الأئمّة صفاتٍ مبالغاً بها، استناداً إلى الاعتقاد بتفويض أمور الكون إليهم، أو يقولون بامتلاكهم علماً وقدرة وغير ذلك من الصفات التي تفوق ما ورد في الأدلة الشرعية المعتبرة، وبذلك كانوا يخلعون عليهم صفات الله.

وعلى الرغم من كون المنتسبين إلى كلا هذين القسمين هم من «الغلاة» لغةً واصطلاحاً، إلاّ أنه يتمّ التعبير أحياناً عن القسم الأوّل بـ «الغلاة»، وعن القسم الثاني بـ

«المفوِّضة». ويطلق أحياناً على الغلوّ من القسم الأول «الغلوّ في الذات»، وعلى الغلوّ من القسم الثاني «الغلوّ في الصفات». وعلى أيّ حال لم يكن هناك من شكٍّ في وجود هذا السنخ من الاختلاف بين مجموعتين وقسمين من الغلاة في ذلك العصر، وبطبيعة الحال فإن الغلوّ الذي ضرب بجرانه وأقام أطنابه على طول التاريخ بين صفوف الشيعة، وأدّى إلى الكثير من المشاكل، وأثار الكثير من اللغط، هو الغلوّ من القسم الثاني؛ لأن الغلوّ من النوع الأول ـ بسبب وضوحه وصراحته وعدم انسجامه مع البديهيات والأوليات ـ لم يكن ليستقرّ في صُلب المجتمع الشيعي. ترى المجموعة الأولى أن الأئمة عليهم السلام متساوون وأكفاء لذات الحقّ تعالى، أو أنهم هم الحقّ تعالى ـ وهذا كفرٌ صريح ـ. وفي المقابل تغلو المجموعة الثانية في علم وقدرة الأئمّة عليهم السلام، ويرَوْن لهم علماً يضاهي علم الله، وقدرة تضاهي قدرة الله، ولكنّ هذا العلم وهذه القدرة في طول علم الله تعالى وقدرته، ومتفرِّعان عنهما. وعلى الرغم من أن اعتقاد كلا هذين القسمين مخالفٌ لكتاب الله والسنة الثابتة والواقع التاريخي ـ ولذلك يكون هذا الاعتقاد مذموماً ـ، من الواضح أن بطلان الغلوّ من القسم الثاني ليس مثل بطلان الغلوّ من القسم الأول في الوضوح. ولذلك نجد أن عقائد المجموعة الثانية قد سلبت لبَّ بعض العوام والبسطاء من الناس بشكلٍ خاصّ في مختلف المراحل التاريخية[٦١].

وللأسف الشديد فقد أدّى الاهتمام البالغ بمصاديق ومفاهيم الغلوّ الأكبر، حتّى ببعض كبار العلماء أحياناً، إلى عدم الالتفات الكافي والناجع إلى الدرجات والمراتب الدنيا من الغلوّ[٦٢]، الأمر الذي أدّى إلى حدوث الغفلة لدى الكثير من المتأخِّرين عن معرفة حقيقة الغلوّ، وتعرَّضت (مكافحة الغلوّ ومواجهته) للشلل والفشل تَبَعاً لذلك.

يذهب الكثير من المتأخِّرين إلى تعريف الغلوّ قائلاً: «إن الغلوّ بشأن النبي والإمام أن يعتقد الشخص أنه [أي النبيّ أو الإمام] واجب الوجود وقائماً بالذات، أو يعتقد بتفويض الأمر إليه [بشكلٍ مطلق]، بأن يقول: إن الله قد فوَّض إليه إدارة العالم وسحب يده عنه، يعني أن كلّ إمام في عصره هو القائم بكلّ شيء، ولا يكون لله أي دور في أيّ شأن من شؤون العالم!»[٦٣].

«وعليه لو أن شخصاً لم يعتقد [من هذه الناحية] بألوهية الإمام، ولم يذهب إلى القول بتفويض الإمام [بشكل مطلق، واعتزال الله عن إدارة شؤون العالم]، فلن يكون ما يقوله ويعتقده وراء ذلك من الغلوّ، أي إنه لو قال: إن أمر الإمام نافذٌ في كلّ العالم، أو قال: إن علم الإمام محيطٌ بكلّ شي، أو قال: إن الإمام حاضر في كلّ مكان، أو قال: إن الإمام قادر على كلّ شيء، لم يكن مخطئاً أو غالياً؛ لأنه إنما يأتي جميع هذه الأمور على نحو الاستخلاف والنيابة، لا على نحو الاستقلال والأصالة...»(٦٤).

وعليه فإن كلّ معتقدٍ ما دام يعتبر الأئمّة عليهم السلام عباد الله ومخلوقاته يكون بريئاً من جميع أنواع الغلوّ(٦٥).

قال الآغا جمال الخوانساري في بيان العبارة القائلة: «إياكم والغلوّ فينا، قولوا: إنا مربوبون، واعتقدوا في فضلنا ما شئتم»: «...أي لا تقولوا بتأليهنا، كما قال الغلاة ـ لعنهم الله ـ، واعتقدوا بعد ذلك بكلّ فضيلة تريدون؛ لأن اعتقاد كل فضيلة لهؤلاء حقٌّ وزيادة»(٦٦).

إن البيان الموسَّع جدّاً لمفهوم «الولاية التكوينية» ـ الذي ظهر مصطلحه من الأساس في العصور المتأخرة(٦٧) ـ قد ارتوى بوضوحٍ من هذا المصدر. من الواضح لدى المحقّقين من الإمامية أن الأئمة الأطهار عليهم السلام كانوا من أصحاب الكرامات(٦٨)، أما الاعتقاد بنوعٍ من الهيمنة والسيطرة والقدرة على التصرّف في عالم الوجود، بحيث يشمل المتعلّق والزمان على نطاق واسع للغاية ـ بعيداً عن القيود ـ، ليطال جميع الأشخاص والأشياء(٦٩)، يجب أن يكون معتمداً ـ بلا شَكٍّ ـ على رؤية في الحدود القصوى والمطلقة لـ «نزِّلونا عن الربوبية...»(٧٠).

وبناءً على هذا الفهم الموسّع قال أحد العلماء المعاصرين: «إن للأنبياء والأئمة عليهم السلام ولاية تكوينية من قبل الله سبحانه وتعالى على جميع الأمور...»(٧١).

وقال آخر في وصف الإمام علي عليه السلام منشداً:

أمر نظام الكون طرّاً بيده ... بأمر ربِّه وفيض مدده(٧٢)

ومن خلال هذا النوع من الاعتقاد قال أحد المعاصرين بشأن خطبة البيان،

والخطبة التطنجية، وخبر النورانية، وما إلى ذلك: «...لو كانت هذه الكلمات صادرة عن الإمام حقيقة لن يكون فيها أدنى منافاة مع مرتبة العبودية والإمكان الذاتي والفقر إلى الله، ولا يمكن لشخصٍ أن يقول: يوجد في هذا الكلام ادّعاء للألوهية؛ فإن المستفاد من هذه الخطب هو مجرَّد عنوان التمثيل والولاية الإلهية العامة»[٧٣]، وتعتبر وجود «الواسطة بين الله وعباده، بحيث تكون [هذه الواسطة] مؤثِّرة في جميع الأسباب والوسائل» أمراً جائزاً، بل واجباً وضرورياً[٧٤].

وحتّى الذي يُذعن في محلّه بشمولية مفهوم الغلوّ وصدقه على كلّ نوع من أنواع التجاوز للحدود والخطوط التي رسمها الشرع للأشياء، ولا يعدّ الغلوّ منحصراً بالتأليه[٧٥]، عندما يصل به البحث إلى الغلوّ في حقّ الأئمة، وينسحب الكلام إلى «نزِّلونا عن الربوبية...»، يميل إلى التفسير المتطرِّف، ولا يعود يعتبر كلّ ما دون الخالقية وفي مرتبة المخلوقية في حقّ الأئمة غلوّاً[٧٦].

والملفت في البين أن الحافظ رجب البُرْسي ـ الذي هو من أكثر الذين توجّهت إليهم سهام التهمة بالغلوّ من المتأخِّرين، ويُعتبر من أكبر حمَلَة تراث الغلاة في القرون المتأخِّرة ـ ينطلق تماماً من هذا المنطلق[٧٧]؛ لتبرئة نفسه من تهمة الغلوّ، بل نجده يكتب حتّى في ذمّ الغلوّ والغلاة، ويهاجم الذين يعتبرونه وأمثاله من الغلاة بشدّةٍ[٧٨].

إن هذا الفكر الغالي القائم على التفسير المغالي لعبارة: «نزِّلونا عن الربوبية...» هو الذي يدفع بشاعر مغالٍ إلى نظم هذه الأبيات الغالية في وصف أمير المؤمنين، حيث يقول في شعره:

يا نقطة الإمكان والأكوان يا ... مَنْ للنهار وللظلام مدبّرُ

لك ملكُ ما في العالمين وأنتَ في الـ ... أشياء تفعل ما تشاء وتقدرُ

قد حزْتَ دون الكائنات مراتباً ... فيها عقول الأنبياء تتحيَّرُ

يا أوّلُ، يا آخرُ، يا ظاهرُ ... يا باطنُ، يا مُهلكُ، يا مُنشرُ

أنت الصفات وليس مثلك في العلى ... شيءٌ أيا مَنْ في العُلى متصدِّرُ[٧٩]

إن هذا الشعر المخالف للمسلَّمات الدينية، والمخالف لنصّ القرآن الكريم[٨٠]، والذي نسب إلى عبد الله أموراً لا تليق إلاّ بذات الباري تعالى، لا يعتبر من وجهة نظر

التفسير الغالي لعبارة «نزّلونا عن الربوبية...» إلاّ بياناً لجانب من المقامات الملكوتية لأهل البيت‰ (٨١).

في خضمّ جميع هذه المناكفات نجد التفسير المتطرِّف لـ «نزّلونا عن الربوبية و...» ـ القائم على فكرة أن الخصيصة والصفة والمنقبة الكذائية عندما تكون ممكنة من الناحية العقلية، وتكون في الوقت نفسه ما دون الربوبية أيضاً، فلا يكون انتسابها إلى الأئمة الأطهار‰ مستحيلاً ـ يشكّل المحور الأساس في هذه المعمعة.

إن من بين المغالطات التي يقع فيها الكثير من الغلاة والمصابون بداء الغلوّ، بعلمٍ أو بغير علمٍ، هو هذا الخلط بين «الممكن» و«الواقع». كلّنا يعلم أن كلّ ما هو واقع فهو ممكنٌ حتماً، ولكنْ ليس كلُّ ممكنٍ هو واقع بالضرورة.

روى العلاّمة المجلسي& في (بحار الأنوار) خبراً ضعيفاً، نقله عن (عيون المعجزات)، جاء فيه: «رُوي عن عمر بن فرج الرُخّجي (٨٢) قال: قلت لأبي جعفر: إن شيعتك تدعي أنك تعلم كل ماء في دجلة ووزنه؟ وكنا على شاطئ دجلة، فقال× لي: يقدر الله تعالى أن يفوِّض علم ذلك إلى بعوضةٍ من خلقه أم لا؟ قلتُ: نعم، يقدر، فقال: أنا أكرم على الله تعالى من بعوضةٍ، ومن أكثر خلقه» (٨٣).

نشهد في هذا الرواية خلفية للخلط بين «الممكن» و«الواقع»؛ إذ من الممكن عقلاً أن يعطي الله العلم الفلاني أو العلم الكذائي لمخلوقٍ من مخلوقاته، ولكنْ هل يلزمنا مجرّد هذا الإمكان بالقول أنه أعطاه هذه العلوم على أرض الواقع فعلاً؟! بطبيعة الحال هناك أدلّة قطعية تثبت أن علم الأئمة‰ كان ينطوي على محدوديات، وإن الله لم يهبهم علم كلّ ممكنٍ (٨٤). وعليه فلو اعتبرنا هذا الخبر الضعيف والمشكوك في أمره صادراً عن الإمام× حقيقةً فإننا نقول في مثل هذه الحالة: إن مراد الإمام هو رفع الاستبعاد عن حقيقة العطاء الإلهي غير المحدود للأئمة‰، وليس إثبات مدّعى الغلاة القائم على إحاطة الأئمّة بكلّ شيءٍ (مهما كان كبيراً أو صغيراً في ماضي وراهن المفاهيم والموضوعات).

وعلى كلّ حال فإن صدق انتساب صفة وفضيلة للأئمّة الأطهار‰ باستثناء

الإمكان العقلي، وكونهم دون الألوهية، تترتّب عليه لوازم أخرى أيضاً.

أحياناً نصادف ضمن أدلة الغلاة مثل هذه المقدّمات التي تقول: حيث إن الله قادر على كل شيء، وحيث يقوم الإمكان العقلي على أن الله يضع جميع قدرته وعلمه وما إلى ذلك تحت تصرُّف واحد من مخلوقاته، على نحو طولي، فعليه لا يكون الادّعاء القائم على شمولية وإطلاق علم أهل البيتعليهم السلام كلاماً مجانباً للصواب، وإن هذه القدرة وهذا العلم منبثقٌ عن الله سبحانه وتعالى!(٨٥)... إن الذي يتمّ إغفاله في ترتيب هذه المقدّمات هو الاستناد إلى دليلٍ متين على حقيقة قيام الله بمثل هذا الأمر، وأنه قد وضع قدرته وعلمه الواسع والمطلق تحت تصرُّف الأئمة الأطهارعليهم السلام حقيقة. كما يجب عدم الغفلة في إثبات هذا المدَّعى عن الواقع التاريخي، وبعض القضايا القطعية من كتاب الله والسنّة المعتبرة أيضاً!(٨٦).

إن من بين الأمور التي تؤخذ على أمثال الحافظ رجب البُرْسي هو هذا الخلط بين «الممكن» و«الواقع».

قال أحد الباحثين المحقِّقين المدقِّقين، بعد أن ألقى نظرةً فاحصة وثاقبة على كتاب (مشارق أنوار اليقين)، للحافظ البُرسي: «...يكفي بالنسبة له مجرّد أن تكون المنقبة لا مانع منها على المستوى العقلي ليتلقاها بالقبول، ويعتبرها متحقِّقة في عالم الخارج، دون أن يرى ضرورةً إلى تأويل أو توجيه ظواهر هذه الأخبار بنحوٍ من الأنحاء»(٨٧).

لو أننا تمسَّكنا بالمنهج والأسلوب العلمي، ولم نخلط بين «الإمكان» و«الوقوع»، لن يكون بمقدورنا إبداء مثل هذا التساهل والتسامح عند مواجهة أيّ خبر مأثور، ومنقبة منقولة.

كلّما وردت فضيلة في شأن النبيّ وأهل بيته الأطهارعليهم السلام، حتّى في رواية أو كلام أحد العلماء، ولم يكن سندها أو غير ذلك من القرائن المعتمدة، بحيث يمكن الركون إليه، فإن نسبة تلك الفضيلة إلى هؤلاء العظام ستكون عملاً غير مسند، وكلاماً لا يمكن الدفاع عنه أو تبريره(٨٨).

يمكن نقد بعض هذه الخصائص والمناقب المنقولة والمشكوك فيها بمجرد

التأمُّل والتحليل العقلاني الابتدائي.

هناك من الشيعة ومن أهل السنّة مَنْ روى أن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لم يكن له ظلٌّ[٨٩]. وقد نسب بعض هذه الصفة والمنقبة إلى الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام أيضاً[٩٠].

يمكن الحدس بأن هذا التصوُّر إنما شاع بعد انتهاء عصر حضور الأئمة عليهم السلام وفي غيابهم؛ كي لا يكون هناك إمكان لإثبات صحّة هذا المعنى المحسوس والتجريبي من عدمه. وهناك احتمالاتٌ أخرى. ولكنْ علينا أن نستغرب من التزام بعض المفكّرين ـ المطَّلعين في الجملة على التاريخ والروايات ـ بهذا التصوُّر؛ إذ لو كان كل واحد من أهل بيت الرسالة عليهم السلام عندما يصل إلى الإمامة (أو منذ ولادته) معدوم الظلّ فسوف يكون التعرُّف على الإمام من بين الكثير من الناس عملاً سهلاً جدّاً، فكان يكفي أن يقف مَنْ يدّعي الإمامة تحت الشمس، فإنْ بان له ظلٌّ ثبت بطلان مدَّعاه، وإنْ لم يبنْ له ظلٌّ كان صادقاً. وعليه كيف كان يحتدم الخلاف بين فترةٍ وأخرى بشأن تحديد مَنْ هو الإمام، وكان أصحاب الرأي والعلم عند وقوع الاختلاف يلجأون ـ من أجل تحديد الإمام الحقّ ـ إلى البحث والتساؤل، واختبار علم الإمام وأهليّته للإمامة؟

علينا أن لا نذهب بعيداً جدّاً، فقد كان الكلام في أن الاكتفاء بمجرّد «الإمكان» في نسبة الفضيلة الفلانية أو المنقبة الكذائية إلى أهل بيت النبي ليس صحيحاً.

إنّه لمن دواعي العبرة أن يبادر محقّق معاصر ـ من خلال الاستناد إلى رواية تشتمل في حدّ ذاتها على إشكال سندي[٩١] ـ، دون الاهتمام بالأدلة والقرائن الخارجية التي تحدِّد معنى الرواية، ويقول بملء فمه: «...فبيّن عليه السلام أنّ الضابطة في صحّة إسناد النعوت والأوصاف لهم عليهم السلام، والمدار في تحقيق مقاماتهم، ليس على عدم غرابة النعت، ولا على تعقُّلنا لتلك النعوت وإمكان فهمنا لها تفصيلاً، ولا على أنسنا لتلك الأوصاف والنعوت، بل ولا على صرف صحّة السند وعدمه، وإنّما المدار على إمكان كون تلك الصفة صفة المخلوقين، أي عالم الإمكان ما سوى الله، وإنْ لم يكتنه العقل المحدود للبشر كُنْه حقيقة تلك الصفة بنحو التفصيل، لكنّه يدرك إجمالاً أنّ الصفة صفة

ممكن حادث، لا الصفة المختصّة بالذات الأزلية الغنية»[٩٢].

أرى أن قائل هذا الكلام نفسه لم يكن يدرك عمق الكارثة المترتّبة على كلامه!

ويحسن هنا أن نتأمّل في لوازم كلامه: نعلم أن اختراع الهاتف والتلفاز والطائرة، واكتشاف القارة الأمريكية، وتأليف الكفاية والمكاسب وأصول الكافي وبحار الأنوار، بأجمعها من الأمور التي يمكن أن تصدر عن ممكن الوجود. وعليه بناء على كلام هذا القائل، وخاصّة حيث لا يجب الاعتبار بالغرابة والإشكال السندي وما إلى ذلك، يمكن لشخصٍ أن يخرج علينا ذات يوم ليدّعي مثلاً أن الهاتف والتلفاز والطائرة من اختراع الإمام الصادق عليه السلام، وأن القارّة الأمريكية قد تمّ اكتشافها من قبل الإمام الكاظم عليه السلام، وأن الكفاية والمكاسب وأصول الكافي وبحار الأنوار من تأليف الإمام الرضا عليه السلام، وما علينا غير الإذعان والتصديق!

وبطبيعة الحال نعلم أن قائل هذا الكلام سيقول لنا: على السامع أن يكون عقله في رأسه، ليدرك أن مرادنا لم يكن يشمل هذه الأمور المعروفة والواضحة.

ولكنّنا سنقول في جوابه: إذن عليك أنتَ أن تذعن بأن هناك غير قيد «الإمكان» قيوداً كثيرة أخرى في عالم الخارج وفي جعبة العلم، بحيث تحدّ من دائرة القول بالمدّعيات التي ذكرتها. وعليه فإن تجريء المخاطب وتشجيعه على القول بهذه الصفات والخصائص الممكنة في حقّ الأئمة عليهم السلام غيرُ لائق.

فهناك الكثير من الأمور التي تتّصف بالإمكان على المستوى الوجودي، بل تمّ ادّعاؤها بالنسبة إلى الأئمة عليهم السلام منذ القِدَم، إلاّ أن المحقّقين وأصحاب الفكر لا يقبلونها.

فما هو الوجه في كلّ هذه الإشكالات المثارة حول التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، والقول برفض هذه النسبة؟

ما الذي يمكن فعله بشأن الكثير من الموروث التاريخي وغيره ممّا يمكن أن يتّصف بالإمكان، ومع ذلك وقع الإشكال في انتسابها وتحقُّقها بشأن أهل البيت عليهم السلام؟

٥ـ إن الفهم الغالي في حدّه الأكبر لـ «نزّلونا عن الربوبية وقولوا...» يخالف حتّى

أصل الرؤية التوحيدية في الإسلام.

إن الرؤية التوحيدية للإسلام ـ والتي دعا إليها وفسَّرها النبي الأكرم وأوصياؤه الكرام عليهم السلام ـ تستلزم نفي جميع أنواع الشرك. وعليه فإن هذه الرؤية لا تنسجم مع الاعتقاد بـ «الأرباب» والآلهة الدنيا، حتّى إذا لم يتمّ وصفها بواجب الوجوب بالذات.

لقد عمد العلاّمة الطباطبائي في تفسير الميزان، في تقريره للآية الثالثة من سورة الزمر، إلى تفسيرها وإيضاحها، قائلاً: «إن الوثنية يرَوْن أن الله سبحانه أجلّ من أن يحيط به الإدراك الإنساني من عقلٍ أو وَهْم أو حسٍّ، فيتنزه تعالى عن أن يقع عليه توجه عبادي منا، فمن الواجب أن نتقرَّب إليه بالتقرُّب إلى مقرَّبيه من خلقه، وهم الذين فوَّض إليهم تدبير شؤون العالم، فنتَّخذهم أرباباً من دون الله، ثم آلهةً نعبدهم، ونتقرَّب إليهم؛ ليشفعوا لنا عند الله، ويقرِّبونا إليه زلفى. وهؤلاء هم الملائكة والجنّ وقدِّيسو البشر. وهؤلاء هم الأرباب والآلهة بالحقيقة... وكيف كان فالأرباب والآلهة هم المعبودون عندهم، وهم موجودات ممكنة مخلوقة لله، مقربة عنده، مفوضة إليهم تدبير أمر العالم لكلٍّ بحسب منزلته، وأما الله سبحانه فليس له إلاّ الخلق والإيجاد، وهو (ربّ الأرباب) و(إله الآلهة)»[٩٣].

وعلى هذا الأساس فإن مجرّد الاعتقاد بالوجوب الذاتي لوجود الله، واعتبار غيره ممكن الوجود، لا يوصلنا إلى التوحيد الإسلامي الخالص؛ إذ رأينا أن الوثنيين المشركين، الذين تعرَّضوا للذمّ في القرآن، كانوا يقرُّون بهذا المقدار من الإيمان بالله!

يظهر من القرآن الكريم بوضوحٍ[٩٤] أن المشركين والوثنيين من العرب كانوا يؤمنون بالله بوصفه «ربّ الأرباب». ونعلم أنهم كانوا يعبدون الأصنام والأوثان بوصفها مظاهر لمختلف أنواع الآلهة، والتي هي ـ من وجهة نظرهم ـ خاضعةٌ بأجمعها تحت سيطرة ربّ أرباب، وهو «الله» تعالى[٩٥].

إن التحقيقات الجديدة تبيّن وتثبت أن «المشركين من العرب... لم يكونوا ينكرون أن الله هو خالق العالم، ورازق الناس، والعالم بالظاهر والباطن. وإنما كانوا يقولون بأن كل واحد من الأصنام يمثّل المظهر الأتمّ لإحدى خصائص وصفات

الأفعال الإلهية، من الجمال والرحمة والغضب والخلق والرزق وما إلى ذلك، وأنها تمثل التجلي الخارجي لتلك الصفات على شكل الحبّ والحرب والمطر وما إلى ذلك؛ حيث تحدث هذه الأمور بتفويضٍ من الله، وعلى نحو الترتُّب الطولي، إذ تكون هذه الأمور منشأ لوقوع الأشياء في العالم، إلاّ أن منشأ هذه الأمور لا تستوجب تصغير الله الكبير المتعالي أو التنزُّل بمرتبته؛ لأن الله هو الواهب لذواتها، وهو الذي منحها القدرة على اجتراح تلك الأمور...»[٩٦].

وقد رُوي في بعض رواياتنا أن مشركي قريش في عصر الوثنية كانوا يلبّون ضمن بعض المناسك قائلين: «لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إلاّ شريك هو لك، تملكه وما ملك»[٩٧].

فهؤلاء كانوا يقرّون بأن الله هو مبدأ الوجود، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا يشركون، وكما يبدو من عبارة «تملكه وما ملك» يتّضح أن ما كانوا يعتبرونه شريكاً لله لم يكونوا يجعلونه في عرض الله، أو يعتبرونه قريناً لله، بل كانوا يرَوْنه في طوله، وفي طول ألوهيته[٩٨].

إن نسبة القوى الإلهية اللامتناهية إلى عباده، كما لو اعتبرنا علم أو قدرة عبد الله «لا متناهية»، من مقولة «الشرك في الصفات»[٩٩]. وهذا التصوُّر الباطل هو من مصاديق ما عبَّر عنه الشيخ هادي نجم آبادي ـ الفقيه المتحرِّر في العصر الناصري[١٠٠] ـ، في كتابه (تحرير العقلاء)، بـ «شرك الغلوّ»[١٠١]، ويراه مضاهياً ومشابهاً إلى حدٍّ كبير لغلوّ النصارى في السيد المسيح[١٠٢].

وإنه لمن دواعي الأسف أن بعض أنواع التجسيم الحاصل في ثقافة المسلمين، واضمحلال بعض التعاليم والقيم، قد خفَّف من قبح هذا النوع من «الشرك في الصفات»، أو «شرك الغلوّ»، في أذهان وأعين الكثير من المسلمين.

وفي القرون الأخيرة، ولا سيَّما في تراث الغلاة القديم من جهةٍ، وبعض مواريث الصوفية من جهةٍ أخرى، قد تعاضدت وتظاهرت، ليتغذّى منهما أشخاصٌ من أمثال: الحافظ رجب البُرْسي، كي يدّعي عدم وجود أيّ قيود أو حدود في اتّصاف شخص «الولي» بجميع الصفات الإلهية، باستثناء الإمكان الذاتي[١٠٣].

نقل عن أحد العلماء المتأخّرين أنه قال: «...إن الصفات الكمالية للأئمة الأطهارﷺ لا متناهية، كما هو الحال بالنسبة إلى صفات الله الكمالية أيضاً، والفارق الوحيد بينهما يكمن في الإمكان والوجوب فقط»[١٠٤].

وفي شعر أحد شعراء ذلك العصر[١٠٥] نرى هذه الجرأة في وصف أمير المؤمنين على لسان «العرفاء» بأنه «خلاق العالم»[١٠٦]، حيث يخاطب الإمام بقوله: «إي جامع جميع كمالات إيزدي»[١٠٧]!

إن ترسُّب هذا النوع من الاتجاهات الفكرية في الأذهان من شأنه أن يفرغ المجتمع تدريجياً من أنصع التعاليم الإسلامية المتمثّلة بالتوحيد الخالص والنقاء التوحيدي، الأمر الذي من شأنه أن ينعكس سلباً على التعاليم والمفاهيم الدينية الأخرى، من قبيل: مفهوم النبيّ والإمام وما إلى ذلك[١٠٨].

لا شَكَّ في أن النصّ الجوهري والأصيل والقاطع في الإسلام لمعرفة الله، وبيان حدود التوحيد، هو «القرآن الكريم». كما يضع القرآن بين أيدينا أدلة قاطعة كي لا نعتبر أيّ شخص وأيّ شيء، بما في ذلك الأنبياء والأولياء، آلهة من دون الله، أو أن نرى لهم ذات علم الله وقدرته وسائر صفاته المطلقة الأخرى.

ومن الأمثلة الواردة في القرآن بشكلٍ صريح أن النبيّﷺ لم يكن على علم بوجود بعض المنافقين بين المسلمين من حوله[١٠٩]، وهذا يتنافى مع ادعاء البعض بأن النبي يملك علماً مطلقاً لا حدود له، وأن النبي كان يعلم سرائر وبواطن الأشخاص وما يضمرونه في صدورهم.

كما يبدو من القرآن الكريم أن التصرُّف في الكون واجتراح المعجزة؛ لإثبات حقّانية الادّعاء الإلهي، لم يكن بالأمر الذي يمكن للنبيّ أن يجترحه متى أراد، بل إن النبيّ إنما يمكنه أن يجترح المعجزة عندما يمكّنه الله منها[١١٠].

ربما كان من أكثر العناصر ضرراً في تمهيد الأرضية للإقبال على التفسيرات الغالية، والفهم الموسّع لمضامين من قبيل: «نزّلونا عن الربوبية و...»، هو التغيُّر الذي طرأ على المناخ الديني الثقافي العام، وشيوع ظاهرة التسامح في التعاطي مع الرواة والروايات.

إن عدم غربلة الكثير من كتب المناقب والفضائل[١١١]، وعدم تخليصها من الروايات الضعيفة ـ والمعارضة في بعض الموارد للعقل، أو الكتاب والسنّة القطعية، أو التي تصطدم مع الواقع التاريخي بشكلٍ صريح ـ، والأسانيد الضعيفة المروية عن الغلاة والمتهمين أو المجهولين ـ والوضّاعين أحياناً ـ، جعل الكثير من عوامّ الشيعة يواجهون ركاماً من التعاليم والتقارير التي تخلب الأذهان، والتي تسوق السامع أو القارئ تلقائياً ناحية التفسير الغالي لمضامين من قبيل: «نزّلونا عن الربوبية و...».

والعنصر الرئيس في عدم غربلة الكثير من كتب المناقب والفضائل يعود بدوره إلى التسامح المبنائي للكثير من المتقدِّمين في ما يتعلّق بأخبار الفضائل والمناقب[١١٢]. وكان من الخطأ القول بأن هذه الروايات؛ حيث لا تعبِّر عن أحكام الله، ولا تحلّل حراماً، ولا تحرِّم حلالاً، ليس من الضروري التشدُّد والتدقيق بشأنها.

وبطبيعة الحال فإن بطلان هذا التصور واضح. ولربما حظيت الآراء الفقهية بالقبول أو الرفض في ضوء هذا الركام الهائل من نمط هذه الروايات[١١٣]. والأهمّ من ذلك أن هذا النوع من الروايات هو الذي يبلور عقائد المتديِّنين. ولا يخفى أن هذا أهمّ من كل حلال وحرام.

وفي ما يتعلق بركام الروايات مورد البحث، والتي يفتقر أغلبها إلى السند، أو المسندة إلى كتب مجهولة الأصل ـ والهوية أحياناً ـ، والتي تذكر في الكثير من الموارد بنمط التفكير واللغة وبيان النصوص الصوفية[١١٤]، هناك مسألة أخرى تستحق الذكر، وهي: إننا لو قسمنا الغلوّ في تقسيمٍ شامل إلى: الغلوّ في الذات (من قبيل: ادعاء «الاتحاد» و«الحلول» أو الاستقلال عن الله وما إلى ذلك)، والغلوّ في الصفات، والغلوّ في الفضائل[١١٥]، لوجدنا أن الحصّة الكبرى من الروايات ذات الشأن ظاهرة في الغلوّ في الصفات[١١٦]. ولكنْ حيث إن الاهتمام الأكبر من قبل العلماء المتأخِّرين كان متجهاً إلى الغلوّ في الذات، وعدم أخذ الغلوّ في الصفات والغلوّ في الفضائل من الاهتمام إلاّ القليل[١١٧]، فإنّ هذه الروايات ـ التي احتوى مشارق أنوار اليقين، للحافظ رجب البُرْسي، على عددٍ كبير منها[١١٨]، ونراها بكثرةٍ في كتب من قبيل: مدينة المعاجز، للسيد هاشم البحراني ـ لم تُثِرْ حساسيةً كبيرة لديهم.

إن بعض التقارير القديمة تُشعر بأن الغلبة المطلقة كانت إلى جانب الكثير من الجماعات والتجمّعات الشيعية غير الغالية، وأن الأفكار الغالية، من قبيل: الاعتقاد بعلم الإمام بكلّ شيء في العالم ـ كبيره وصغيره، وعظيمه وحقيره، وما إلى ذلك ـ، أو إثبات القدرة المطلقة للإمام في التصرُّف بجميع أنواع التصرُّف في العالم، كان يتمّ نفيها وطردها من الأوساط الشيعية غير الغالية[١١٩].

إن نظرة إلى فهرست مؤلَّفات الشيعة حتّى القرن الهجري الخامس تثبت وجود نشاط محموم لعلماء الشيعة على جبهتين: في محاربة النواصب والأفكار الناصبة من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى ـ والتي تبدو أحياناً على نحوٍ أشدّ ـ في مواجهة الغلاة والأفكار الغالية[١٢٠].

وفي المراحل اللاحقة والمتأخِّرة، وبفعل نفوذ الغلاة ـ ولا سيَّما الغلاة المفوِّضين ـ في صفوف المعتدلين من الشيعة[١٢١]، وخاصّة أثناء حصول بعض الصعوبات التي قادت الكثير من علماء الشيعة إلى الإصرار على الدفاع عن الحدود الخارجية للتشيُّع[١٢٢] في مواجهة النواصب بشكلٍ جادّ ـ والذي اتّخذ أحياناً منحىً متطرّفاً ـ، فقد شُغلوا عن الاهتمام الكافي والجادّ بالخطر الهدّام للغلاة في الداخل.

أما الإطلالة على مؤلَّفات الشيعة في القرون العشرة الأخيرة فتظهر ندرة في الآثار الخاصة بمكافحة الغلوّ، حيث تتركّز أغلب الجهود إمّا على الفتن المتأخِّرة وظهور فرقة الشيخية، أو على المناخ الجديد وفي ضوء مقتضيات «العالم الحديث».

وطوال القرون المنصرمة أدّى تسلُّل الموروث الغالي إلى المجتمع الشيعي على نطاق واسع، واستئناس الأذهان وانسجامها مع بعض هذا الموروث، إلى جرِّ حتّى بعض علماء الشيعة بالتدريج نحو تمهيد الأرضية لتبرئة أو تبرير هذا الموروث[١٢٣].

وإثر هذه الكيفيات هيمن نوعٌ من عدم الحساسية ـ بل وحتّى حسن الظنّ ـ تجاه الرواة المتَّهمين بالغلوّ على عدد من المتأخِّرين والمعاصرين؛ بذريعة أن الفكرة التي كانت تعدّ ذات يوم غالية تعدّ في عصر آخر من ضروريات الدين. من هنا فإن صاحب تلك الرؤية الذي كان يعدّ في ذلك العصر غالياً تتّجه الأنظار في المرحلة الراهنة لتعتبره موالياً ومخلصاً[١٢٤]. وتتّسع مساحة حُسْن الظن هذا حتّى يصل الأمر بالبعض إلى القول:

إن «أغلب» بل «جميع» المحدِّثين وأصحاب الأئمة المتَّهمين بالغلوّ كانوا من «الرجال المؤمنين والعدول والأخيار والصلحاء المعتدلين في العقيدة»!(١٢٥).

إن للشيخ عبد الله المامقاني(١٢٩٠ ـ ١٣٥١هـ)، في الفائدة الخامسة والعشرين من مقدّمة (تنقيح المقال)، كلاماً حاصله: إن الكثير من صفات الأئمة عليهم السلام التي تعدّ اليوم من ضروريات المذهب الشيعي كانت في العصور المتقدّمة تعدّ من الغلوّ؛ وذلك لأن الأئمة عليهم السلام كانوا يحذِّرون شيعتهم من القول ببعض مراتبهم؛ بغية إبعادهم عن القول بما هو من الغلوّ حقيقةً. وعلى هذه الشاكلة فإنهم؛ من أجل الدفاع عن الشؤون الإلهية الأهمّ من مواقعهم، كانوا يردعون شيعتهم من القول ببعض صفاتهم وشؤونهم؛ لأن منزلة الله هي الأصل، بينما منزلتهم متفرِّعة عن شؤون ومنازل الله تعالى، وإن منزلتهم إنّما نشأت من قرب منزلتهم عند الله(١٢٦).

وبطبيعة الحال فإن المامقاني يقطف من أغصان هذه الرؤية ثمرةً رجالية، وهي تبرئة ساحة عدد من الرواة والمحدِّثين المتَّهمين بالغلوّ(١٢٧).

والعجيب أن كلام المامقاني في تنزيه أغلب الرواة المتَّهمين بالغلوّ قد حظي بالقبول والترحيب من قبل بعض المتأخِّرين، الذين كانوا يباهون في اهتمامهم الكبير بهذا الكلام في مؤلَّفاتهم، حيث القول بأن أغلب ما كان يُعدّ غلوّاً في العصور المتقدّمة يُعَدّ اليوم من ضروريات ولوازم الاعتقاد الشيعي، دون أن يلتفتوا إلى المقلب الآخر من القضية؛ إذ ما هو الداعي إلى الافتراض دائماً «أن عقيدة المتأخِّرين هي الصحيحة، وحيث إنهم يصحِّحون ما كان يعتبره القدماء غلوّاً يكون المتقدِّمون مخطئون في اعتقادهم حتماً»؟! ألا يحتمل هذا الوجه أيضاً ـ ولربما كان هو الأقرب إلى المنطق ـ، حيث القول: «إن المتقدِّمين لما كانوا يتمتعون برؤية أقوى بالقياس إلى المتأخِّرين؛ بسبب قربهم من عصور النصّ، كانوا أكثر بصيرةً ومعرفة بالعقائد الأصيلة من المتأخرين، وحيث كانوا يرَوْن العقيدة الفلانية أو الكذائية غلوّاً وجب التشكيك في صحّة ما ذهب إليه المتأخِّرون»؟!

ثم هناك تأمُّلٌ في أصل ما ذكر المامقاني من الوجه في الجمع بين الروايات النافية والروايات المثبتة لبعض الشؤون للأئمة عليهم السلام، وخاصّة أنه في مقام التعارض يتّضح

أن الأغلب يميل إلى انتساب طرف إلى جماعة الغلاة، **هذا أوّلاً**.

وثانياً: إن أصل افتراض المامقاني أن نسبة الغلوّ إلى بعض المعتقدات كان ناظراً إلى المصلحة يحتاج إلى أدلة محكمة. ويبدو من خلال التتبُّع في التاريخ والروايات عدم وجودها. بل إن القرآن الكريم والسنة القطعية والواقع التاريخي يساعد على نفي الموارد البارزة والهامة من مرويات هذا النمط من الرواة.

وثالثاً: إن فتح مثل هذا الباب الواسع لنفي جدّية الكثير من النواهي الصادرة عن الأئمة الأطهار، وحملها على نوع من التقية الناظرة إلى المصلحة، أو...، سيوصل الأمر إلى مستوى لا يمكن فيه لحجر أن يستقرّ على حجرٍ، كما يقول المثل المعروف! ومن المستبعد أن يلتزم القائل بهذه النظرية بتبعاتٍ من هذا القبيل.

إن من بين العوامل الأكثر والأشدّ تأثيراً في إعداد المجتمع الشيعي لشيوع التفسير المتطرِّف والغالي لـ «نزِّلونا عن الربوبية و...» هيمنة أفكار ابن عربي وأفكار المتأثِّرين به، والتي بدأت منذ القرنين الهجريّين السابع والثامن، ووجدت لها مكاناً في الحاضنة الشيعية، ولا سيَّما من خلال الجهود التي بذلها السيد حيدر الآملي. وقد أدّى ظهور مفكِّرين من أمثال: الميرداماد، وصدر المتألِّهين الشيرازي، والفيض الكاشاني، وشيوع النظام الفلسفي المعروف بالحكمة المتعالية ـ المتأثِّرة إلى حدٍّ كبير بأفكار ابن عربي[١٢٨] ـ، إلى تنظيم الفكر الشيعي للمتأخِّرين، وعمل على تدعيم أركانه.

إن تصوُّر «الإنسان الكامل»، طبقاً لتقرير ابن عربي، شبيهٌ إلى حدٍّ كبير بما يمكن أن يُستنتج من التفسير الغالي لعبارة: «نزِّلونا عن الربوبية و...».

قال داوود القيصري(٧٥١هـ) ـ وهو من أبرز شرّاح (فصوص الحكم)، والذي يُعتبر أيضاً من أبرز المسوِّقين لأفكار ابن عربي ـ، في مقدّمته على شرح الفصوص: «...ومرتبة الإنسان الكامل عبارةٌ عن جمع جميع المراتب الإلهية والكونية... فهي مضاهية للمرتبة الإلهية، ولا فرق بينهما إلاّ بالربوبية والمربوبية، لذلك صار خليفة الله...»[١٢٩].

أما الشارح الشهير لهذه المقدّمة في عصرنا، وهو السيد جلال الدين الآشتياني، فقد ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يقول: «...باعتقادي فإن وجوب الوجود والأزلية

والإحاطة ثابتةٌ للإنسان الكامل. إن الفرق بين الإنسان الكامل في مقام الاتصاف بوجوب الوجود وسائر لوازم ذلك ووجوب الوجود الذي يعتبر في مقام الأحديّة لذات الحقّ كالفرق بين الظاهر والمظهر، والغيب والشهادة. وإن جميع الأسماء الإلهية الذاتية وغير الذاتية مجموعة في المظهر الأتمّ، فهو متّصف بجميع الأسماء والصفات الكلّية للحقّ، باستثناء القدم والوجوب الذاتي...»[١٣٠].

وفي خلال بحثه يستند ـ كما هو المتوقَّع ـ إلى عبارة: «نزّلونا عن الربوبية...» أيضاً[١٣١].

وعلى كلّ حال فإننا إذا تجاوزنا مدى سلامة الاعتماد الموسّع القائم في ثقافتنا على ابن عربي[١٣٢]، ولا سيَّما اختيار ابن عربي بوصفه مستنداً لإعادة قراءة التعاليم الشيعية[١٣٣]، فإن من بين الثمار الاستثنائية لتأثُّرنا بابن عربي التنظير لمجموعة من الادّعاءات الغالية.

والنموذج على ذلك هو ذات التصوُّر الذي ذهب إليه ابن عربي في تصوير الإنسان الكامل، وذات بيان القيصري[١٣٤]، حيث شكَّل ذريعة ومستمسكاً لتبرير وتطهير مناجاة غالية ومشكوك في أمرها للغاية، بل موضوعة. وسوف نتحدَّث عنها ـ إنْ شاء الله تعالى ـ في هذا المقال. وقد تمّ تلقيها بالقبول من قبل الغلاة والمتأثِّرين بابن عربي، حيث تعكس تماماً القراءة الغالية لعبارة: «نزّلونا عن الربوبية...».

وقد كان اكتفاء الكثير من المعاصرين بتفلسف صدر المتألِّهين في مجال العقائد[١٣٥]، إلى جوار قلّة الاهتمام بالتاريخ التحقيقي والدراسات الحديثة الناقدة، خير معين لمفاقمة هذا المنهج.

إن عدم الإلمام الكافي بالواقع التاريخي لحياة الأئمّة الأطهار عليهم السلام من جهةٍ، والخوض والتعلّق ببعض الأخبار الضعيفة وما إلى ذلك من جهةٍ أخرى، قد رسّخ دعائم النظرة الغالية إلى الإمامة في أذهان بعض أهل العلم ـ للأسف الشديد ـ، بحيث أخذوا يعتبرون بعض آراء كبار المتقدِّمين من علماء الإمامية صراحة من «قصور النظر» في أمر الولاية، وتسمية أولئك المشايخ بأنهم «قصار نظر مغفلون» أو «مغفلون قصار النظر». ومن باب المثال: يدّعون أن الشريف المرتضى رحمه الله في ما قاله في الشافي قد كان

متأثّراً بكثرة مخالطته وتردُّده على المخالفين من أهل السنّة، وما إلى ذلك! [١٣٦]...

يتمّ في الكثير من المؤلَّفات التي يهيمن عليها الفكر القائم على مضمون «نزّلونا عن الربوبية...» نقد المنكرين لهذا التطرُّف الغالي، واتّهامهم وردعهم بحرية التهديد! ومن نماذج ذلك عبارات من قبيل: «رغم أنف المنكرين...»[١٣٧]، أو اعتبار المخالفين الشيعة «متظاهرين بالتشيُّع»[١٣٨]، أو وصف المخالف بـ «الحمق» أو «الاجترار»[١٣٩]! بل بلغت الإساءة بهم أحياناً حدّاً لا يستطيع القلم بيانه، وتلويث الصفحات بذكره[١٤٠].

فإلى أين سيصير بنا الأمر إذا لم يتمّ كبح جماح هذه الغلظة في الألفاظ، ولا يتمّ احترام الرؤية التحقيقية للحديث بشكلٍ منهجي، ولا يتمّ الاعتراف مجدّداً بالتفكير الكلامي المنسجم مع «الحقائق»؟!

٦ـ قال أحد الفضلاء من الذين تولَّوْا البحث في «نزّلونا عن الربوبية و...»، ضمن مقالٍ له تحت عنوان: «دراسة أحاديث (قولو ما شئتم)»، بعد إشارةٍ منه إلى الصِّيَغ المتهافتة في نقل هذا المضمون: «...إنّ الذي يمكن قوله بشأن محتوى هذه الأحاديث، على فرض [صحّة] صدورها، هو أن مضمونها يدلّ على المرتبة السامية للأئمة^، بمعنى أنهم قد بلغوا من الكمال والفضائل درجة يعجز العقل البشري العادي عن إدراكها وفهمها. من هنا فإننا مهما بالغنا في بيان كمالهم وفضائلهم نقصر عن بلوغ الغاية، وهذا ما تبيِّنه عبارة «لن تبلغوا» في بعض الروايات أيضاً. إن هذا المحتوى صحيح في حدّ ذاته، وهو يدفعنا إلى القول بصحّة هذه الأحاديث أيضاً. بَيْدَ أنه ينبغي الالتفات إلى أن كلمة «قولوا» المستعملة في هذا النوع من الروايات، وإنْ كانت تعني الاعتقاد وبيان هذا الاعتقاد، إلاّ أنها لا تجيز الوضع والاختلاق. وهناك الكثير ممَّنْ عمد إلى تشويه صورة هؤلاء العظام من خلال وضع الأحاديث اللامعقولة، والتي لا تنسجم مع العقل البشري المحدود. وعلى هذا الأساس فإن الطريق الصحيح هو الاكتفاء بالاعتقاد والقول بوجود أعلى درجات الفضائل للأئمّة الأطهار^، وأما في مرحلة الإثبات فيجب الاكتفاء ببيان الأحاديث التي ثبتت صحّتها بالطرق التي تورث الاطمئنان فقط»[١٤١].

أقول: إن هذا الكلام الصادر عن هذا الفاضل المعاصر لا يحلّ عقدة من المشكلة ـ في تصوُّري المتواضع ـ، بل إنه يزيد القضيّة إبهاماً، وبذلك فإنه يزيد على غموض المسألة غموضاً آخر؛ للأمور التالية:

أوّلاً: إن قوله: «إننا مهما بالغنا في بيان كمالهم وفضائلهم نقصر عن بلوغ الغاية» ليس بالقول المنضبط، بل هو عين القراءة الغالية في مضمون بحثنا. كما أن قوله: «إن هذا المحتوى صحيح في حدّ ذاته» قولٌ مُستبعَد من فاضلٍ يكتب في موضوع الغلوّ، ومعرفة الغلوّ والتعريف به.

فلو أننا ارتضينا قوله: «إننا مهما بالغنا في بيان كمالهم وفضائلهم نقصر عن بلوغ الغاية» وجب علينا القول مثلاً: إن النبي الأكرم‘ كان يعلم ببواطن جميع المنافقين من حوله، وكان عالماً بنفاقهم أجمعين، إلاّ أن هذا الادّعاء ـ الذي هو واحد من الثمار الطبيعية للقاعدة التي أسّس لها ـ مخالفٌ لصريح القرآن الكريم؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى مخاطباً النبيّ الأكرم‘ في محكم كتابه الكريم: ﴿**وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ**﴾ (التوبة: ١٠١). والواضح من صريح هذه الآية أن النبيّ الأكرم لم يكن يعرف بعضاً من المنافقين الذين عاصروه.

وعليه هل يمكن بعد ذلك أن نقول: «مهما بالغنا في بيان كمالهم وفضائلهم نقصر عن بلوغ الغاية»؟

وثانياً: إنه بعد تصحيح ذلك «المحتوى» قال: «...يدفعنا إلى القول بصحّة هذه الأحاديث أيضاً».

لقد سبق أن شرحنا عدم صحّة «المحتوى» المذكور، ولكنْ على فرض صحّة المحتوى مع ذلك لم نعرف كيف يمكن الإذعان على أساسه بـ «صحّة هذه الأحاديث»؟ فهل كلُّ كلامٍ صحيح يجب أن يكون حديثاً بالضرورة؟ وهل المعصومون الأربعة عشر^ هم وحدهم الذين صدر عنهم الكلام الصحيح، فيمكن لذلك، من خلال الوقوف على صحّة المحتوى، الالتزام بصحّته على أنه من الحديث؟!

إن هذا الفاضل المعاصر يعلم خيراً من غيره أنه كثيراً ما تمّ التسامح في كلام

صحيح أو تقرير واقعي لكلماتٍ وحِكَم نقلها راوٍ أو كاتب في ذلك الكتاب الأخلاقي أو العرفاني أو... بوصفه «حديثاً»، فهل يجوز لنا بعد ذلك أن نعتبر الكلام حديثاً معتبراً؛ لمجرّد صحّة مضمونه ومحتواه؟! لا شَكَّ في أن الجواب عن هذا السؤال لا يمكن أن يكون بـ «الإيجاب».

وثالثاً: إن ما قيل: «...فإن الطريق الصحيح هو الاكتفاء بالاعتقاد والقول بوجود أعلى درجات الفضائل للأئمة الأطهار» مجرّد كلام حماسي عاطفي وخطابي لا يقوم على أساسٍ. فما الذي تعنيه عبارة «أعلى درجات الفضائل»؟! فعلى سبيل المثال: إن أعلى درجات الفضائل الممكنة (بالإمكان العقلي طبعاً) هو العلم بدخائل الناس وبواطنهم وما يدور في ضمائرهم، فهذا من مصاديق «أعلى درجات الفضائل». ولكنّنا رأينا أن القرآن الكريم ينفي هذا المستوى من الفضائل صراحةً.

مضافاً إلى ذلك لو أننا قلنا باتصاف رسول الله بـ «أعلى درجات الفضائل»، وقلنا بالشيء ذاته بالنسبة إلى أمير المؤمنين، وإلى الإمام الحسن، وإلى الإمام الحسين عليهم السلام (وهكذا...)، فإنّ نتيجة هذا تعني التساوي بين «النبيّ» و«الوصيّ» وأمثال ذلك في الرتبة والفضيلة. وهذا مخالفٌ لضرورة الدين والمذهب.

ورابعاً: إن قوله: «...فيجب الاكتفاء ببيان الأحاديث التي ثبتت صحّتها بالطرق التي تورث الاطمئنان فقط» مخالفٌ للمنهج الذي اقترحه بشأن الروايات التي تحمل هذا المضمون، حيث رأى أن الرواية بمجرّد أن يكون «محتواها» المزعوم صحيحاً يمكن اعتبار الروايات المذكورة صحيحاً أيضاً، وعليه يجب الإذعان بـ «صحّتها».

ـ يتبع ـ

الهوامش

(١) لربما أثار قولنا: (الإلهيات المشوّهة) وضرورة إزاحة الغبار عنها حفيظة البعض، واعتبرها ثقيلة على قلبه. لذلك نرى من الضروري تنبيه القارئ إلى كلمات أحد المصلحين المعروفين في عالم التفكير الإسلامي في تاريخ التشيُّع المعاصر، ألا وهو الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري‌رحمه‌الله. حيث قال في كلمة تنطوي على الكثير من العِبَر تحت عنوان: (إحياء الفكر الديني): «...يجب علينا الاعتراف بأن حقيقة الإسلام بصورتها الأصيلة غائبة عن أذهاننا وأرواحنا، بل إن الغالب في أذهاننا عن هذه الأمور مجردَ مفاهيم ممسوخة. فتوحيدنا توحيدٌ ممسوخ، ونبوّتنا نبوّة ممسوخة، والولاية والإمامة عندنا ممسوخة، وهكذا اعتقادنا بيوم القيامة إلى حدٍّ ما. إن جميع تعاليم الإسلام الجوهرية قد غيّرت أشكالها في أذهاننا. هناك في الدين الكثير من المفاهيم، من قبيل: الصبر، والزهد، والتقوى، والتوكُّل، إلاّ أن جميع هذه المفاهيم ـ من دون استثناء ـ قد تعرَّضت للمسخ والتشويه في أذهاننا...». (مرتضى المطهري، ده گفتار: ١٤٤، ط ٧).

(٢) في المصدر (الفارسي) المطبوع: صفحات بدلاً من صفات.

(٣) تحرير العقلاء: ٥٠، ط أرمغان.

(٤) كما أشار بعض الأفاضل (انظر: السيد الخميني، الأربعون حديثاً: ٥٧٣، تعريب: السيد محمد الغروي، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ط ٧). يمكن قراءة [الفعل: قلت] بصيغة المتكلِّم وبصيغة المخاطَب، ولكلّ واحدة من القراءتين وجهٌ.

(٥) «إنا لله»: كلمة استرجاع تقال لدى شدّة المصيبة وعظم الخطب. وحيث إن هذا الافتراء أو سوء الفهم يُعدّ من المصائب الكبيرة استرجع الإمام؛ حتّى يُثبت منتهى بُعْده عن هذا الافتراء. (الأربعون حديثاً: ٥٧٣).

(٦) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٢: ٤٦٤، كتاب الإيمان والكفر، باب أن الإيمان لا يضرّ معه سيئة، والكفر لا ينفع معه حسنة، ح٥، ط الغفاري. وانظر في هذا الشأن أيضاً: الصدوق، الأمالي: ٤١٧، المجلس ١٤، ح٨٧، تحقيق مؤسسة البعثة؛ بحار الأنوار ٢٤: ٤٣ (نقلاً عن: أمالي الطوسي)؛ الصدوق، معاني الأخبار: ١٨١، ١٨٢، ٣٨٨، ٣٨٩، ط الغفاري؛ بحار الأنوار ٢٧: ١٧٣، ١٧٤، ح١٨ و١٩ (نقلاً عن: معاني الأخبار، للصدوق)؛ ٤٧: ٣٣٨، ح١٧ (نقلاً عن: المصدر نفسه). وانظر أيضاً: المسعودي، روش فهم حديث (مصدر فارسي): ٢٤١ ـ ٢٤٣؛ العقائد الإسلامية ١: ٣٤٦ ـ ٣٤٧، مركز المصطفى‌صلى‌الله‌عليه‌وآله.

(٧) انظر: القاضي النعمان، دعائم الإسلام ١: ٥٠، ط آصف فيضي؛ البهبودي، معرفة الحديث: ٦٨؛ الأشعري القمّي، المقالات والفرق: ٥٢، ط مشكور.

(٨) والملفت المضحك أن بعض هؤلاء الغلاة يدّعون أن الصلاة والفرائض الدينية الأخرى غير واجبة

عليهم، إنما هي واجبة على غير الغلاة من الشيعة ـ والذين يعبِّرون عنهم بمصطلح «المقصِّرة» ـ، وقالوا بأن غير الغلاة لا يرَوْن محمداًﷺ خالقاً للكون (وبذلك كانوا مقصِّرين في معرفته من وجهة نظر الغلاة)، فتمّ إيجاب الصلاة والزكاة والركوع والسجود والخضوع عليهم كعقوبةٍ لهم على تقصيرهم في المعرفة! ...كان هؤلاء الغلاة يسعون إلى تأييد هذا الكلام الغريب بظاهر بعض العبارات القرآنية أيضاً! للوقوف على عقائدهم وأدلتهم انظر: الأشعري القمّي، المقالات والفرق: ٦١، ط مشكور.

(٩) انظر: المسعودي، روش فهم حديث (مصدر فارسي): ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(١٠) قارن: المصدر السابق: ٢٤١.

(١١) لا يبعد أن يكون بعض الزنادقة والمنحرفين، الذين يتخذون من العناوين الإسلامية غطاءً للتستُّر على إلحادهم ونزعتهم الإباحية، ويتستَّرون خلف «الإسلام» و«التشيُّع» ـ من الذين أطلق عليهم لقب «الغلاة» في المجتمعات الإسلامية والشيعية؛ بسبب ما شوهد منهم من المجازفات والانحرافات العقائدية والسلوكية ـ، هم المروِّجون الأوائل والرئيسون لمثل هذه القراءات الإباحية، ليعملوا من خلال ذلك على إضفاء الشرعية على ممارساتهم، وتبرير تهتُّكهم وتحلُّلهم.

وفي ما يتعلَّق بالمنشأ الاحتمالي لبعض الغلاة الإباحيين انظر ـ على سبيل المثال ـ: صفري فروشاني، غاليان (كاوشي در جريانها وبرآيندها) (مصدر فارسي): ٢٩٣.

وانظر أيضاً: تقرير سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري القمّي بشأن جماعة من الغلاة الذين كانوا يظهرون التشيُّع، ويبطنون قراءة ـ منحرفة ـ عن مذهبهم المجوسي، في: المقالات والفرق: ٦١ ـ ٦٢، ط مشكور.

(١٢) انظر التفصيل في هذا الشأن في: الإمام الخميني، شرح چهل حديث (مصدر فارسي): ٥٦٨ ـ ٥٧٦.

(١٣) الإمام الخميني، الأربعون حديثاً: ٥٨٩ ـ ٥٩٠، تعريب: السيد محمد الغروي.

(١٤) نقلاً بالمعنى عن: غفاري صفت و...، دراسات في علم الدراية: ٢٨٢، وانظر أيضاً: النائيني، فقه الحديث وروشهاي نقد متن (مصدر فارسي): ٢٠٢.

(١٥) انظر: حسين الشاكري، موسوعة المصطفىﷺ والعترةعليهم السلام ١٣: ٥٢٨.

(١٦) انظر ـ مثلاً ـ: هود: ١٠١.

(١٧) أي اللعنة على مَنْ شكّ في أننا لسنا أنبياء (انظر: الريشهري، أهل بيتعليهم السلام در قرآن وحديث (مصدر فارسي) ٢: ٨٠٥)، أو اللعنة على مَنْ شكّ في نزول لعنة الله على مثل هذا الشخص.

(١٨) اختيار معرفة الرجال: ٢٥٢، رقم ٥٤٠، ط القيومي؛ بحار الأنوار ٢٥: ٢٩٦ (نقلاً عن: المصدر نفسه).

(١٩) إن المطروح والمتداول منذ القدم في مذهب الشيعة المعتدلين ـ أو «الشيعة الأصولية»، على حدّ تعبير صاحب (النقض) ـ هو أن «الباري تعالى قد خلق جملة الكائنات، من أنواع الجمادات والحيوانات، لحبّ النبي محمد المصطفى، وأن الجميع متطفّل على مائدة فضله وكرامته، وما عليٌّ المرتضى ـ رغم فضله وعلوّ منـزلته ـ غير تلميذ وخادم وتابع ومقتدي ومطيع للنبيّ، ولو أنه تمرّد على المصطفى عليه السلام طرفة عين، كان خاسراً ومبطلاً. وإن عليّاً المرتضى حاجبه ومقاتل في جيشه ووصيّه وخليفته وحافظ شريعته وأمّته، وأما بعده فهو مقتدى أمّته وأفضل من كل واحد من أصحابه وأهل بيته». (النقض: ١٧٨، طبعة أنجمن آثار ملّي). «لا شبهة في أنه كما أن المصطفى نصّ |منصوص| بالرسالة، ومعصوم من جميع أنواع الزلل، فإن الشيعة يذهبون إلى القول بأن أمير المؤمنين نصّ [منصوص] بالإمامة ومعصوم من جميع التُّهَم. أما درجة الرسول عليه السلام فشيء آخر. فالرسول مقتدى وعليّ مقتدي، والرسول مطاع وعليّ مطيع، والنبيّ صاحب كتاب وقبلة وسنّة وشريعة، وليس لعليٍّ شيء من ذلك،... وكلّ مَنْ أشرك عليّاً مع الرسول في الرسالة والنبوّة فهو كافر ومبطل وضالّ ومنحرف ومبتدع...» (المصدر نفسه: ٣١٨ ـ ٣١٩).

وكما يقول المفكّر الشيعي الشيخ محمد جواد مغنية: «...مَنْ... أعطى غير النبيّ جميع صفات النبي فهو خارج عن الإسلام باتّفاق الجميع». (القزويني، مسائل عقائدية ـ في الغلوّ والتفويض... ـ: ١٠١، في مقالٍ عن معالم الفلسفة الإسلامية).

(٢٠) الكافي ١: ٩٠، باب الكون والمكان، ح٥ ، ط الغفاري (انظر أيضاً: المصدر نفسه ١: ٩١، باب النسبة، ح٨). ونجد هذه الرواية مع اختلاف بسيط في الألفاظ في: الصدوق، التوحيد: ١٧٥، ط الحسيني الطهراني.

(٢١) انظر: الصدوق، التوحيد، نفس الطبعة والصفحة.

(٢٢) انظر: ميرزا رفيعا، الحاشية على أصول الكافي: ٣٠٣.

(٢٣) قال حسن زاده الآملي، في كتابه هزار ويك نكته ١: ١٧٨ (النكتة ٣٤٤): «يستفاد من الموسوعات الروائية أن حالة الرعشة ونحوها التي كانت تعرض لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام من خشية الله كانت أكثر من الرعشة التي تعرض لرسول الله صلى الله عليه وآله، ويجب أن يكون الأمر كذلك؛ لأن رسول الله أكمل من عليّ، كما رُوي عن أمير المؤمنين عليه السلام نفسه، أنه قال: إنما أنا عبدٌ من عبيد محمد...».

(٢٤) الحاكم النيسابوري، المستدرك ٤: ٧٧ ـ ٧٨؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣: ٦٨، ط محمد أبو الفضل إبراهيم؛ نقلاً عن كتاب ابن أبي الحديد في: بحار الأنوار ٣١: ٢٥٣.

(٢٥) انظر في هذا الشأن مثلاً: السيد جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله ٥: ١٣٥ ـ ١٤١، ط٤، ١٤١٥هـ ؛ أبو الصلاح الحلبي، تقريب المعارف: ٣٩٤، تحقيق: فارس تبريزيان؛ العقائد الإسلامية٣: ٢٤٦ ـ ٢٥٤، مركز المصطفى صلى الله عليه وآله.

(٢٦) بحار الأنوار ٣١: ٢٥٨.

(٢٧) سنن الدارمي ١: ٨١.

(٢٨) الصدوق، التوحيد: ٤٥٥، ط الحسيني الطهراني.

(٢٩) انظر: الريشهري و...، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب‌ عليه السلام في الكتاب والسنّة والتاريخ ٨: ١٣٦ ـ ١٣٨.

(٣٠) الكافي، كتاب الإيمان والكفر، باب المصافحة، ح٦.

(٣١) الكافي ٢: ١٨٠، ط الغفاري.

(٣٢) انظر: مرآة العقول ٩: ٦٥.

(٣٣) انظر في هذا الشأن: بحار الأنوار ٦٨: ٢٢١؛ كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ١٩٥ (النصّ والهامش)، ط. الغفاري؛ المازندراني، شرح أصول الكافي ٨: ٤١٥، ط. بيروت؛ المفيد، الأمالي: ٢٠٥ ـ ٢٠٦ (النصّ والهامش)، ط الأستاذ ولي الغفاري؛ كنز العمال ١٦: ٣، رقم٤٣٦٧٢، ١٦: ٤٧٦، رقم ٤٥٥٢٧؛ المناوي، فيض القدير ٣: ٢٨٦، ط دار الكتب العلمية.

(٣٤) رحم الله الفاضل (عبد الرحيم رباني الشيرازي)، مصحِّح المجلد الخامس والعشرين من بحار الأنوار، حيث عمد إلى تصحيح هذا المجلد وتهميشه، وعندما وصل إلى الحديث القائل: «إيّاكم والغلوّ فينا، قولوا: إنا عبيد مربوبون، وقولوا في فضلنا ما شئتم»، الذي نقله العلاّمة المجلسي عن حديث الأبواب الأربعمائة من الخصال، قال في تهميشه على كلمة «فضلنا»: «أي قولوا في فضلنا ما شئتم ممّا يناسب العبيد والمربوبين». (بحار الأنوار ٢٥: ٢٧٠). وبذلك فقد عمد في هذا الهامش إلى ذكر هذا المعنى المقيِّد لعبارة «ما شئتم» بالقيود الخاصة. وانظر أيضاً التصريح بتقييد «ما شئتم» في: القزويني، مسائل عقائدية (في الغلوّ والتفويض...): ١٠٥.

(٣٥) قال في حقّ اليقين: ٥٩ (ط كانون پژوهش)، في نهاية المقصد الثالث من الباب الخامس، الذي عقده «في بيان صفات وخصائص الإمام»: «...ورد في الأخبار: لا تجعلونا شركاء لله ولا تقولوا بربوبيتنا، وسوف تقصّرون في بيان فضائلنا وكمالاتنا. وقد قال الله تعالى: ﴿**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً**﴾. وقد جاء في الأحاديث: نحن كلمات الله التي لا تحصى. وفي ما يتعلق برأي العلامة المجلسي انظر: بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٦ ـ ٣٤٧، الذي سيأتي الكلام عليه.

(٣٦) المجلسي، الاعتقادات: ٢٦، تحقيق: الرجائي.

(٣٧) في عيون أخبار الرضا‌ عليه السلام: تبارك وتعالى.

(٣٨) السيد فضل الله الراوندي، النوادر: ١٢٥، ط دار الحديث؛ عيون أخبار الرضا‌ عليه السلام ٢: ٤٨١، ط الغفاري ـ مستفيد؛ كنز العمال ٣: ٦٥٢ (بضبط «...قد اتّخذني عبداً قبل أن يتّخذني رسولاً»).

(٣٩) اختيار معرفة الرجال: ١٩٦، رقم ٤٠٢، ط القيومي.

(٤٠) الشيخ الصدوق، الاعتقادات: ٩٩ ـ ١٠٠، تحقيق: عصام عبد السيد.

(٤١) قال الشيخ محمد آصف المحسني في بحث روايات «نفي الغلوّ» من بحار الأنوار: «...كل شيء لم يثبت بدليل معتبر في حقّ أحدٍ، وقال به قائلٌ، فهو غلوٌّ. أي زيادة وتجاوز عن الحدّ الثابت شرعاً. وإنْ شئت فقل: إنه غير الحقّ... ولا فرق في حرمته وقبحه بين أهل الكتاب والمسلمين وغيرهم. فالغلوّ لا يختص بالقول بربوبية المخلوق ونبوّة غير النبيّ، كما يبدو من جملة من روايات الباب. نعم، هما من أقوى مصاديق الغلوّ، لا تمامه وكماله. ولعلّه مراد الروايات المذكورة». (مشرعة بحار الأنوار ١: ٤٥٨).

(٤٢) الإمامة الإلهية (بحوث الشيخ محمد السند) ٢: ٢٥ ـ ٢٦.

(٤٣) الكافي ٢: ٧٥، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوى، ح٦، ط الغفاري؛ بحار الأنوار ٦٧: ١٠١، نقلاً عن: الكافي.

(٤٤) توضيح الملل ١: ٢٣١، ط الجلالي النائيني.

(٤٥) مقدّمة ابن خلدون: ٢٣٠، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم. وانظر أيضاً كلام ابن خلدون في: سعد متعب المنصوري، الغلوّ والموقف الإسلامي: ٢٥٣.

(٤٦) وبعبارةٍ أخرى: إنهم لم يكونوا يُغالون في الذات، ولكنهم يُغالون في الصفات والفضائل (انظر هذا التعبير في: دانشنامه إمام عليعليه السلام (مصدر فارسي) ٣: ٣٨٠، بإشراف: ع. أ. رشاد.

(٤٧) في (فلاح السائل)، لابن طاووس (الطبعة القديمة: ١٣): عن الحسين بن أحمد المالكي قال: قلتُ لأحمد بن هليل الكرخي: أخبرني عما يقال في محمد بن سنان من أمر الغلوّ، فقال: معاذ الله، هو والله علّمني الطهور، وحبس العيال، وكان متقشّفاً متعبّداً. انظر أيضاً: مكتب در فرايند تكامل (مصدر فارسي): ٨٤ (الهامش)، ط كوير.

(٤٨) انظر في هذا الشأن: فصليّة هفت آسمان (مصدر فارسي)، العدد ٢٤: ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٤٩) انظر: السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٩٧.

(٥٠) للوقوف والاطلاع على أقوال وكلمات القدماء بشأنه انظر: الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ١: ٢٣٧ ـ ٢٤٧.

يتم الحديث في كلام الرجاليين ـ في باب فلان الراوي المتّهم بالوضع والكذب ـ عن حُسْن حاله وزيّه العلمي (انظر: الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ٣: ٢٠٥)؛ ونقرأ في باب الراوي الفلاني الكذاب الذي لقّب بكذّاب قبيلته: إنه كان ظاهر الصلاح، وكان أكثر من غيره في قيام الليل وصيام النهار (انظر: المصدر نفسه ٢: ٩٤)؛ وفي باب راوٍ آخر نجد ذات الشخص الذي يشهد له بالصلاح وحُسْن الحال يتحدّث عن خبث حديثه (انظر: المصدر نفسه ٢: ٨٠).

(٥١) انظر: الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ٢: ٤٢٢.

(٥٢) من هنا، ومن خلال الالتفات إلى درجات ومراتب الغلوّ المختلفة، ندرك كيف ولماذا يحدث أحياناً أن ينقل الراوي الغالي روايات في ذمّ بعض الغلاة وروایاتهم، أو يصف بعض الأشخاص بالغلوّ ويذمّهم؟ (للمزيد من الاطلاع وملاحظة بعض النماذج انظر: الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ١: ٣٥٩، ٢: ١٧٥ ـ رواية صالح بن سهل، نقلاً عن: الكافي ـ، ٣: ٤١ ، ٣٨٧، ٤٩٣ ـ حكم النصر بن الصباح بشأن عليّ بن حسكة؛ أو حتّى إذا كتب شخص كتاباً في ردّ عقيدة الغلاة، خلافاً لتصوُّر بعض الفضلاء (انظر مثلاً: النوري، خاتمة مستدرك الوسائل ١: ٧١، ط مؤسسة آل البيت‰؛ عبد الرسول غفّار، الكليني والكافي: ١٨٨ ـ ١٨٩)، ومع ذلك ليس من المعقول أن لا يكون متّهماً بالغلوّ (انظر مثلاً: الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ٣: ١٢٦ ـ ١٣٢، ٢٧١ ـ ٢٧٤). (وانظر أيضاً: التستري، قاموس الرجال ٩: ٦١٢).

بناء على ما تقدَّم، في ما يتعلّق بقصة اعتقاد جماعة من «الزُطّ» بتأليه عليّ‰، وقيام الإمام علي بتحريقهم؛ لاعتقادهم بهذا الأمر الباطل ـ الذي تعرَّض للتشكيك بحقّ من قبل بعض المحقّقين ـ، لا يمكن القول ببساطة: «ليس هناك ما يُبرّر عدم وجود الدافع إلى اختلاق هذه الحكاية» (دانشنامه إمام علي‰، (مصدر فارسي) ٣: ٤١٠، بإشراف: ع. أ. رشاد)؛ لأن الغلاة ـ ولا سيَّما أولئك الذين كانوا يُغالون في صفات الأئمة دون ذواتهم ـ كانوا من خلال إشاعة مثل هذه القصص، وتضخيم أمر الغلوّ في الذات، يعملون على صرف أذهان العامّة من الناس إلى هذه الجهة، والقول بأن «الغلوّ» المنهيّ عنه هو الغلو في الذات، وأن «الغلاة» الذين ورد الذمّ والطرد في حقّهم هم الذين يصرِّحون بألوهية الأئمة، وكانوا يُجاهرون في «تأليههم». وما ذلك إلاّ لكي يتمكّن هؤلاء الغلاة الذين يغالون في أوصاف وقدرات الأئمة من صرف الأذهان وتشتيت الأنظار عن ممارساتهم، والقول بأن الغلوّ المنهيّ عنه في الأساس إنما يتوجّه إلى عصابة خطيرة كانت تؤلِّه الأئمّة علناً. وهذا الدافع ليس بالأمر الهيِّن.

وعلى المستوى العملي يبدو أن هذه الجهود قد حقّقت غايتها. فإن مجموعة من العلماء المتأخِّرين، الذين يتناسون مسألة الغلو في الصفات، أو ينكرونها من الأساس، ويحصرون الغلوّ في إطار الغلوّ في الذات (والتأليه الصريح) فقط، ويرَوْن الغالي هو الذي يقول بأن الإمام هو الله (أو المستقلّ عن الله)، يمثِّل نموذجاً من نجاح هؤلاء في مساعيهم.

وكما أن للغلو مراتب ودرجات مختلفة، كذلك فإن لعواقبه وآثاره مراتب مختلفة أيضاً. فإن بعض أنواع «الغلوّ» تستوجب الكفر، وبعضها يستوجب الفسق، وبعضها مجرّد تصوّر خاطئ لا يضرّ بإيمان الشخص. مثال ذلك: إن الذي يؤلّه أمير المؤمنين عليّاً‰ كافر، والذي يتعمد المبالغة في بيان بطولاته في المعارك ـ عن غلوّ ـ كاذباً يستوجب الفسق، والذي يعتقد خاطئاً بأن الإمام؛ بسبب قدرته الجسدية والجهد الذي يبذله في ساحة المعركة، كان يأكل عشرة أضعاف ما يأكله الإنسان الطبيعي

إنما هو مجرّد واهم، وهذا الاعتقاد الخاطئ منه لا يؤدّي إلى كفره، ولا إلى فسقه. (انظر أيضاً: مشرعة بحار الأنوار ١: ٤٥).

(٥٣) انظر: الساعدي، الضعفاء من رجال الحديث ٣: ١٢٧.

(٥٤) انظر: التستري، قاموس الرجال ٩: ١٢٨.

(٥٥) انظر: البهبودي، معرفة الحديث: ١٩٤.

(٥٦) انظر: مكتب در فرايند تكامل (مصدر فارسي): ٨٤ (النصّ والهامش)، ط كوير.

(٥٧) رياض العلماء ٢: ٣٠٧، تحقيق: الحسيني الإشكوري. ومراد الميرزا عبد الله من قوله: «الأستاد الاستناد» هو العلاّمة المجلسي، ومراده من «الشيخ المعاصر» هو الشيخ الحُرّ العاملي.

(٥٨) وفي ما يتعلّق باختلاف مراتب ودرجات الغلوّ انظر أيضاً: مجلة المنهاج، العدد ٢٩: ٩١ ـ ٩٢ (عن مقالٍ للسيد مختار الأسدي).

(٥٩) انظر التفصيل في هذا الشأن في: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٠٥ ـ ٣٠٧.

(٦٠) انظر: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٠٥ ـ ٣٠٧.

(٦١) انظر: علي آقا نوري، خاستگاه تشيّع وپيدايش فرقه هاي شيعي در عصر إمامان[عليهم السلام] (مصدر فارسي): ٢٧٧ ـ ٢٨٣؛ مكتب در فرايند تكامل (مصدر فارسي): ٦٢ ـ ٩٨.

(٦٢) على الرغم من أن العلامة المجلسي رحمه الله كان من الذين وقفوا بوجه بعض عقائد الغلوّ، وكان له ـ دون شكٍّ ـ دورٌ هامّ في تعديل وتخفيف بعض التيارات الغالية في العصر الصفوي، إلاّ أنّه وللأسف الشديد كان في تفسيره للغلوّ يلاحظ في الغالب (انظر مثلاً: بحار الأنوار ٢٥: ٣٤٦ ـ ٣٤٧)، وليس دائماً (انظر مثلاً: بحار الأنوار ٢٦: ١٧)، الحدود الكبرى من الغلوّ، ولذلك لا نرى منه مواقف جادة وحازمة في مواجهة تراث الغلاة في حدوده الدنيا.

(٦٣) شيخ الإسلامي، تجلّي ولايت: ٣٥٥.

(٦٤) المصدر السابق: ٣٥٦. وقارن أيضاً بـ: مير جهاني، ولايت كلّيه (مصدر فارسي) ١: ٤٣ ـ ٤٤، ٦١ ـ ٦٤، ٦٥، ط لولاكي؛ نمازي شاهرودي، إثبات ولايت (مصدر فارسي): ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٦؛ الآشتياني، شرح مقدّمه قيصري (مصدر فارسي): ٦٥٣ ـ ٦٥٤ (الهامش).

(٦٥) انظر: حسين زاده شانه جي، أوضاع سياسي اجتماعي وفرهنگي شيعه در غيبه صغرى (مصدر فارسي): ٢٣٣.

(٦٦) شرح... غرر الحكم ٢: ٣٢٤، ط. محدث أرموي.

(٦٧) انظر: القطيفي، الولاية التكوينية بين القرآن والبرهان،: ٢٦؛ القزويني، مسائل عقائدية في الغلوّ والتفويض...: ١٣٣.

(٦٨) قال الشيخ بهاء الدين محمد العاملي رحمه الله في فهرست له ذكر فيه عقائد الإمامية: «نعتقد ظهور

المعجزات على يد الأنبياء، والكرامات على يد الأولياء». (نصوص ورسائل من تراث إصفهان... ٤: ١١٢).

(٦٩) انظر: القطيفي، الولاية التكوينية بين القرآن والبرهان: ٦٣، ٩٨، ١٠٣، ١٠٨، ١١٠.

(٧٠) إن المشاكل العديدة المترتّبة على القول بهذه الرؤية دفعت عدداً من المفكِّرين الإمامية إلى البحث والتحقيق بشأن التقريرات الموسّعة لـ «الولاية التكوينية». وفي المقابل عمد أنصار هذه الرؤية الموسّعة ـ بطبيعة الحال ـ إلى الدفاع والإجابة عن الإشكالات الموجَّهة ضدَّهم. انظر تفصيل ذلك في: القطيفي، الولاية التكوينية بين القرآن والبرهان: ٥٥ ـ ٥٧، ٢٠٣ ـ ٢١٢؛ عصاي موسى (مصدر فارسي): ١٣٤ ـ ١٣٦.

(٧١) محمد المقيمي، ولايت أز ديدگاه مرجعيت شيعه (مصدر فارسي): ١٢٨ ـ ١٢٩ (من مفكرة أو توقيع لـ «شهاب الدين الحسيني النجفي»).

انظر ما يُشبه هذه الرؤية في: المصدر نفسه: ١٣١ (من مفكرة أو توقيع لـ «محمد علي العراقي»).

وفي ما يتعلق بعدم تناغم البعض الآخر مع الإطلاق المذكور آنفاً انظر أيضاً: المصدر نفسه: ١٤٣ (مفكّرة العلامة الطباطبائي)؛ مجموعه آثار شهيد مطهري «الأعمال الكاملة للشهيد مطهري» (مصدر فارسي) ٣: ٢٨٧.

ومن الجدير بالملاحظة أن أحد المفتين الراحلين رحمه الله قال في تأكيده على ثبوت الولاية التكوينية من وجهة نظر الشيعة: «...إن إنكار هذا المقام يُعتبر نقصاً من وجهة نظر الشيعة». (محمد المقيمي، ولايت أز ديدگاه مرجعيت شيعه (مصدر فارسي): ١٤٩، في مفكرة بتوقيع «محمد هادي الحسيني الميلاني»).

لم يتّضح لي ما هو الإشكال الذي يترتّب على ثبوت مجرّد «النقص» هنا؟ أفليس الكمال المطلق لا يصدق إلاّ على ذات الله سبحانه وتعالى، فلا وجود لكامل حقيقي مطلق غيره في العالم؟!

(٧٢) نمازي شاهرودي، إثبات ولايت: ٣٠٨ (نقلاً عن: أرجوزة الدرر المكنونة).

(٧٣) شيخ الإسلامي، تجلي ولايت: ٢٤٩.

(٧٤) انظر: المصدر السابق: ٢٥٠.

(٧٥) انظر: الشيخ محمد السند، الإمامة الإلهية ٢: ٢٥ ـ ٢٦.

(٧٦) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٧.

(٧٧) قارن: مشارق أنوار اليقين: ١٠٥، تحقيق: علي العاشور، ط ذوي القربى.

(٧٨) انظر في هذا الشأن أيضاً: هفت آسمان (مصدر فارسي)، العدد ٢٤: ١٢٦ ـ ١٢٩.

(٧٩) الدكتور السيد علاء الدين القزويني، مسائل عقائدية في الغلوّ و...: ٨٣؛ نقلاً عن: الأنوار اللامعة من حياة الميرزا حسن الحائري الإحقاقي. (في ضبط كلمة «الأنبياء» تمّ إثبات الهمزة المفردة

في نهاية الكلمة، ولم يتمّ تحديد الفاصلة بين مصراعي البيت الثاني بشكلٍ صحيح).

(٨٠) للوقوف على تفصيل هذه المخالفة انظر: القزويني، مسائل عقائدية في الغلوّ و...: ٨٤ ـ ٨٨.

(٨١) كما أن ناشر هذه الأبيات المتقدّمة قد وصفها في كتاب (الأنوار النعمانية) قائلاً: «هذه الأبيات... من بعض مقاماتهم الملكوتية سلام الله عليهم، وأنهم محالّ مشيئته، وألسن إرادته...» (القزويني، مسائل عقائدية في الغلوّ و...: ٨٣).

(٨٢) يعتبر عمر بن فرج الرخّجي من الأدوات المشبوهة في جهاز البلاط العباسي. وكان من النواصب الخبثاء، والمتشدِّدين في سطوتهم على آل أبي طالب.

انظر شأنه في: بحار الأنوار ٥: ١٠٠ (الهامش)؛ المجدي: ٣٧٢، ط مهدوي دامغاني، قم، ١٤٠٩هـ؛ الشيخ عباس القمّي، منتهى الآمال ٣: ١٨٨٤، ط باقري بيدهندي؛ الشيخ عباس القمّي، تتمّة المنتهى: ٢٥٣٧ ـ ٢٥٣٨، ط. باقري بيدهندي.

و«الرخّج» تعريب «رخّو» من أعمال كابل، مدينة ينتسب لها هذا الشقيّ وأبوه. (انظر: معجم البلدان ٣: ٣٨، ط دار إحياء التراث العربي؛ ٢: ٧٧٠، ط ووستفيلد (أوفست: طهران، الأسدي).

(٨٣) بحار الأنوار ٥٠: ١٠٠ ـ ١٠١. لقد وقعت هذه الرواية المرويّة عن عمر بن فرج الرخّجي مورد اهتمام كبير من قبل بعض المتأخِّرين.

انظر مثلاً: شيخ الإسلامي، تجلّي ولايت (مصدر فارسي): ٣٦٣؛ المستنبط، القطرة ١: ٤١٥، رقم ٤٧١؛ الشيخ عباس القمّي، الأنوار الإلهية: ٢٦١ ـ ٢٦٢، ط مؤسسة النشر الإسلامي؛ الشيخ عباس القمّي، منتهى الآمال ٣: ١٧٦٨ ـ ١٧٦٩، ط باقري بيدهندي؛ وغير ذلك من المصادر الأخرى.

(٨٤) انظر مثلاً: مريم: ١٠١.

(٨٥) انظر نموذجاً للخلط بين «الممكن» و«الواقع» لإثبات صحّة «الولاية التكوينية» في: أشك خونين (مصدر فارسي)، ط١، إصفهان؛ بهار قلوب (ربيع القلوب): ٥٩؛ والنموذج الآخر لهذا الاستدلال تجده في باب التقرير المتطرِّف لعلم الأئمة عليهم السلام في: فرياد، بهار قلوب (مصدر فارسي): ٩٦، [إصفهان].

لا يخفى على القارئ النبيه أن الأسلوب الخاطئ والقائم على الخلط بين «الممكن» و«الواقع» يُسقط الدليل عن الاعتبار، إلاّ أن عدم الاعتبار هذا لا يعني عدم صوابية ما يترتّب على ذلك الاستدلال. فعلى طول تاريخ الفكر والثقافة البشرية لم تكن الأدلة الخاطئة للدفاع عن المسائل الصحيحة في نفسها، ويمكن إثباتها بأدلة أخرى، قليلةً.

وعلى هذا الأساس يجب عدم الاستغراب إذا لجأ البعض لإثبات وبيان حقائق ثابتة، من قبيل: معراج النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أو إحاطة الأئمة عليهم السلام بجميع التعاليم الدينية ولوازم التديُّن، بحسن نيّةٍ إلى وسائل غير قويمة، من قبيل: خلط «الممكن» بـ «الواقع».

(٨٦) وعلى حدّ تعبير الشيخ محمد آصف المحسني، حيث قال: «...لا بُدَّ من سلب الألوهية والربوبية

أو صفات الله المختصّة به تعالى وأفعاله المختصّة، كعلم الغيب من دون إعلام الله تعالى، والإحياء والرزق والإماتة ونحو ذلك، من كلّ مَنْ سوى الله تعالى.

واعلم أن إحياء الإنسان ورزقه وإماتته وخلقه وأمثال ذلك على قسمين: إما تصدر عن إنسان مستقلاًّ؛ وإما بإقدار من الله تعالى. والأول محالٌ لغير واجب الوجود، وإنْ كان نبياً مرسلاً أو ملكاً مقرَّباً، والثاني ممكنٌ لكنّه محتاجٌ إلى دليلٍ، [وهو] مفقود...» (مشرعة بحار الأنوار ١: ٤٥٨، بعد إصلاح خطأ مطبعي).

(٨٧) هفت آسمان (مصدر فارسي)، العدد ٢٤: ١٢٩.

(٨٨) يقول الشيخ محمد آصف المحسني: «...كل ما ورد من أوصاف النبيّ والأئمةعليهم السلام بطريق صحيح معتمد، ولم يكن له معارضٌ من العقل والنقل، نأخذ به ونلتزم به، فإنهم قوم معصومون، وقولهم حجّة.... وأما إذا لم يثبت كذلك؛ فإنْ كان مخالفاً للعقل أو النقل فلا نقول به، بل نعتقد عدمه؛ وإنْ لم يكن مخالفاً لهما، كما إذا ورد بأسناد ضعيفة، أو قال أحدٌ من العلماء باتّصافهمعليهم السلام بأمرٍ ممكن عقلاً ونقلاً، لا نردّه ولا نقبله؛ لعدم الدليل. والنبيّ الأكرم وأوصياؤهعليهم السلام وإنْ كانوا أفضل ما سوى الله، ولهم فضائل عظيمة ومناقب عجيبة غريبة، بل ورد في بعض الأخبار: لا تقولوا فينا ربّاً، وقولوا فينا ما شئتم، لكنْ كلّ ذلك لا يوجب التفوُّه بكل ما يُراد، وأن يخترع الإنسان من عند نفسه أموراً ـ ولو ممكنة ـ ويثبتها لهمعليهم السلام؛ فإنه من قول الزور والكذب المحرَّم، بل هو مرتبة من الغلوّ الباطل». (صراط الحق ٣: ٣٤٧، بعد إصلاح خطأين مطبعيّين).

(٨٩) انظر: بحار الأنوار ١٦: ١٧٦ (في نقل كلامٍ عن: المناقب، لابن شهرآشوب)؛ القطب الراوندي، الخرائج والجرائح ٢: ٥٠٧؛ القطب الراوندي، قصص الأنبياء: ٣١٣؛ الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد ٢: ٩٠؛ السيوطي، الخصائص الكبرى ١: ١١٦.

وانظر أيضاً: نور الدين چهاردهي، أز أحساء تا كرمان (مصدر فارسي): ١٣٥ (نقلاً عن: پيشواي شيخيان (مصدر فارسي) «حاج زين العابدين خان»)، ٥٧ (نقلاً عن: پيشواي شيخيان (مصدر فارسي) «الحاج محمد كريم خان»).

وقد تسرَّبت حكاية عدم وجود ظلّ للنبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله إلى النصوص النثرية الفارسية القديمة (من قبيل: مرصاد العباد، وتفسير السورآبادي)، وكذلك في النصوص الشعرية أيضاً:

قال نظامي گنجه‌اي في (مخزن الأسرار):

سايه نداري تو كه نور مهي　　　رو تو كه خد سايه نور اللهي

وقال أيضاً في (هفت پيكر):

وإنك أزو سايه گشت روي سپيد　　　چه سخن؟ سايه وانگهي خورشيد!

وجاء في (خسرو نامه)، المنسوب إلى العطّار، في نعت سيد المرسلين‌صلى الله عليه وآله قوله:

كجا خورشيد باشد سايه داري ندارد سايه با خورشيد كاري

وقال الشيخ محمود الشبستري في (گلشن راز):

زمان خواجه وقت استوا بود كه أز هر ظل وظلمت مصطفا بود

به خط استوا، بر قامت راست ندارد سايه پيش وپس، چپ وراست

چو كرد أو بر صراط حق إقامت به أمر (فاستقم) مي داشت قامت

نبودش سايه كان دارد سياهي زهي نور خدا، ظل إلهي

ورا قبله ميان غرب وشرق است أزيرا در ميان نور غرق است

(الأعمال الكاملة للشيخ محمود شبستري: ٨٢، ط موحد).

وقال الجامي:

جسمت نداشت سايه والحق چنين سزد زيرا كه بود جوهر پاكت زنور حق

وقال الميرداماد(١٠٤٠هـ)، في شعره المزدوج (مشرق الأنوار)، مخاطباً النبيّ الأكرم‌صلى الله عليه وآله:

پيش شبانيّ تو عالم رمه سايه نداري تو كه نوري همه

(ديوان إشراق: ١٨، ط. ميراث مكتوب).

(٩٠) انظر: كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٤١٨، رقم٥٩١٤، ط الغفاري؛ بحار الأنوار ٢٥: ١١٦ (نقلاً عن: معاني الأخبار، والخصال، وعيون أخبار الرضا‌عليه السلام)، ١٤١ (نقلاً عن: الخصال)؛ مدينة المعاجز ٧: ٥٧٤ (بشأن الإمام الحسن العسكري‌عليه السلام)، ط مؤسسة المعارف الإسلامية؛ البياضي، الصراط المستقيم ٢: ١٤٠؛ وغيرها من المصادر.

وانظر أيضاً: الحسن بن سليمان الحلي، المحتضر: ٤٦، ط السيد علي أشرف. في فهرست مؤلفات السيد محمد مرتضى الجونپوري الهندي(١٢٥٠ ـ ١٣٣٧هـ)، وهو الذي عمد النوري إلى تأليف (لؤلؤ ومرجان) بطلبٍ منه، وفي رسالة (نور المستبصرين في عدم الظلّ للأئمة المعصومين‌عليهم السلام) نواجه ذلك أيضاً (انظر: الخوئي، مرآة الشرق ٢: ١٢٧٩؛ الذريعة ٢٤: ٣٧٦ (نور المستبصرين في عدم الظل للأئمة المعصومين).

في حين اعتمد بعضٌ على الروايات التي تحكي عدم وجود ظلٍّ للإمام (انظر على سبيل المثال: عيون أخبار الرضا‌عليه السلام ١: ٤٤٠، ط الغفاري والمستفيد؛ مشرعة بحار الأنوار ١: ٤٨؛ وانظر أيضاً: المحسني، صراط الحقّ ٢: ١٧٩).

(٩١) وهذه الرواية هي: «أحمد بن محمد بن عيسى وعليّ بن إسماعيل بن عيسى، عن المفضل بن عمر قال: قال أبو عبد الله‏‏‏: ما جاءكم منا مما يجوز أن يكون في المخلوقين ولم تعلموه ولم تفهموه فلا تجحدوه و ردّوه إلينا. وما جاءكم عنّا مما لا يجوز أن يكون في المخلوقين فاجحدوه ولا تردوه إلينا». (الحسن بن سليمان الحلي، مختصر بصائر الدرجات: ٩١ ـ ٩٢، ط حيدرية النجف). وقد وردت هذه الرواية، نقلاً عن: كتاب الحسن بن سليمان، في بحار الأنوار ٢٥: ٣٦٤ أيضاً).

وبغضّ النظر عن أنواع الإبهام والغموض والإشكالات التي تكتنف المصدر نفسه، أي كتاب الحسن بن سليمان الحلّي، وكذلك بغضّ النظر عن التقييم السندي رجالياً، وقع الكلام حتّى في طريق اتصال الرواية مورد البحث (انظر: مختصر البصائر: ٢٨٠ (النصّ والهامش)، ط مشتاق المظفر).

(٩٢) الشيخ محمد السند، الإمامة الإلهية ٢: ٣٩ ـ ٤٠.

(٩٣) الميزان في تفسير القرآن ١٧: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٩٤) انظر مثلاً: يونس: ١٨ فما بعد.

(٩٥) انظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٣٠.

(٩٦) مكتب در فرايند تكامل (مصدر فارسي): ٥٨ ـ ٥٩ (الهامش)، ط كوير.

(٩٧) انظر: الكافي ٤: ٥٤٢، ط الغفاري؛ بحار الأنوار ٣: ٢٥٣ (نقلاً عن: الكافي). وفي ما يتعلق بالتلبية الشركية لعصر الجاهلية انظر أيضاً: الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل ٩: ١٩٦ (في مقالٍ عن تفسير عليّ بن إبراهيم)؛ الشيخ الطوسي، التبيان ٨: ٢٤٦، ط أحمد حبيب قصير العاملي؛ الميزان ١٠: ٢٨٧؛ ١٣: ١٠٦ (الهامش)؛ ١٤: ٢٧٣، ٤١٤؛ ١٥: ١٧٦.

(٩٨) انظر أيضاً: الميزان في تفسير القرآن ١٣: ١٠٦؛ ١٥: ١٧٦ ـ ١٧٧. وفي ما يتعلق بالجذور التاريخية ومفهوم الوثنية انظر أيضاً: المحقق الميرداماد، روشنگري ديني (مصدر فارسي) ١: ١١٠ ـ ١١٢.

(٩٩) انظر: عصاي موسى‏‏‏ (مصدر فارسي): ٢١٤. وانظر أيضاً: المصدر السابق: ١٣٥ ـ ١٣٦.

(١٠٠) نسبة إلى الشاه ناصر الدين القاجاري، المعرِّب.

(١٠١) انظر: تحرير العقلاء: ١٣٢، ط أرمغان.

(١٠٢) انظر: المصدر السابق: ١٣٦. وفي ما يتعلق بهذا النوع من «شرك الغلوّ»، و«الشرك في الصفات»، انظر أيضاً: الدهلوي، حجة الله البالغة ١: ١٨٢ ـ ١٨٤، ط مكتبة كراتشي القديمة.

(١٠٣) انظر: هفت آسمان (مصدر فارسي)، العدد ٢٤: ١٤١.

(١٠٤) مجتهد نجف آبادي: ١٥٥، بجهود: محمد جواد نور محمدي.

نقل هذا الكلام عن الآغا السيد علي نجف آبادي، وهو من العلماء الكبار، وكان معاصراً للسيد أبي الحسن الإصفهاني. وحيث كان السيد علي نجف آبادي ضليعاً في الحكمة والكلام فإننا نستبعد صدور

مثل هذه الهفوات عنه.

والغريب أن الشيخ أحمد عابديني ـ وهو سبط هذا العالم، الذي رُوي عنه هذا الكلام في كتابه ـ لم يستبعد في حواره معي احتمال أن يكون هذا الكلام قد صدر عن الراوي سهواً، أو أنه قد تصرَّف فيه بالزيادة والنقصان!

(١٠٥) منتخب الشعراي تبريز (محمود منتخب نجل الشيخ رضا المجتهد، ١٢٧٨ ـ ١٣٣٥هـ.ش).

(١٠٦) انظر: أز علي آموز إخلاص عمل (مصدر فارسي): ١٦٥، ط. مركز خراسان شناسي.

(١٠٧) ومعناه بالعربية: (يا جامعاً لجميع أنواع الكمال الإلهي). (انظر: المصدر السابق: ١٦٤).

(١٠٨) قال نجل السيد محمد حسين الحسيني الطهراني في كتاب أسرار الملكوت ٢: ١٣٤ ـ ١٣٥، بعد بيان الفهم الخاطئ لدى البعض لمعنى «نزِّلونا عن الربوبية و...»: «ذات يوم جاء أحد تلاميذ الوالد ـ رضوان الله عليه ـ برجلٍ معروف ومشهور بالتوسّل وإقامة مجالس العزاء والندبة والتوسّل بالأئمة المعصومين{عليهم السلام}، وكان رجلاً عامياً ليس له من الهموم سوى إقامة مجالس العزاء وإحياء ليالي الجمعة بالدعاء والتضرُّع والبكاء ولطم الصدر والإطعام وقراءة المراثي، معتبراً أن ذلك من تمام الكمال والسعادة... وفي أثناء الحديث بادر هذا الرجل السيد الوالد. وقال له: إن الإمام المعصوم{عليه السلام} لا يعرض له الحَدَث، وإن بوله طاهرٌ بالمطلق، وإنه كذلك لا يعرض عليه ما يعرض لعامّة الناس مما يوجب عليه الوضوء أو الغسل، وإنه إذا كان يفعل ذلك فإنما هو لأجل تعليمنا كيفية هذه الأمور، وإلا فإنه في غنىً عن ذلك!.. فقال له الوالد: من أين أتيت بهذه الخزعبلات الباطلة؟ مَنْ الذي قال لك: إن الإمام{عليه السلام} لا يحتاج إلى الغسل أو الوضوء؟ فهل كان الوضوء الذي يقوم به في حلس داره في جوف الليل هو من أجل رؤيتنا أيضاً؟!...».

أقول: رغم أن فهم هذا الرجل الساذج والعامي للإمامة ليس فهماً مستقيماً وعلمياً، ولكنْ علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار أن الثمرة الطبيعة للرؤية العامية المتوقَّعة، والشائعة ـ للأسف الشديد ـ، لمضامين من قبيل: «نزِّلونا عن الربوبية و...» ستؤدّي لا محالة إلى هذا النوع من الأمور التي يعتقدها هذا الرجل العامي.

من هنا نجد عدداً من الغلاة منذ القدم، تلاهم جمعٌ غفير من العوام والمتأثِّرين بهم، لا يلتفتون إلى القيود الروائية والدلالية. ويكتفون بالاستناد إلى أمثال عبارة: «نزِّلونا عن الربوبية و...»، ويتمسكون بالرخصة التي يستفيدونها من هذه العبارة، معتبرين إيّاها ـ على حدّ تعبير بعض الباحثين ـ «صكّاً موقَّعاً على بياض»! وعلى حدّ تعبير هذا الباحث: «اعتلوا صهوة البيان الجامح، ولم يرعَوُوا عن نسبة أيِّ صفة إلهية أو معجزة تحار لها العقول [إلى الأئمة{عليهم السلام}]...». (مكتب در فرايند تكامل (مصدر فارسي): ٨٢، ط. كوير).

(١٠٩) انظر: التوبة: ١٠١: قوله تعالى: ﴿**وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ**

عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾.

(١١٠) وبعبارةٍ أوضح: أن الله لم يمنح النبي صكّاً موقّعاً على بياض.

انظر مثال ذلك في: الإسراء: ٩٠ ـ ٩٤؛ وقارن بـ: الفيض الكاشاني، الأصفى ١: ٦٩٧، ط. دفتر تبليغات؛ الخوئي، البيان: ١١٦ ـ ١١٨، ط دار الزهراء؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٠: ٣٣١؛ تفسير البيضاوي ٣: ٤٦٧، ط دار الفكر.

(١١١) ابتداءً من (بصائر الدرجات)، وصولاً إلى (القطرة)، للسيد أحمد المستنبط. وما إلى ذلك من كتب المناقب والفضائل.

(١١٢) كما كان يقول الحاج الشيخ النوري(١٣٢٠هـ): «...كان الأمر في الأخبار المتعلقة بالفضائل والمناقب سهلاً جدّاً...» (نفس الرحمن في فضائل سلمان: ١١٩، ط القيومي).

فلو أن بعض المخالفين للتشيُّع فاه بالطعن على الشيعة، وهناك نموذج يستهدف حتّى الأصوليين منهم، ويقول: «...إنهم لا يفكِّرون مطلقاً في نقد الروايات أو تمحيص أسانيدها، وحتّى مجرّد إثارة النزاع والشكّ فيها» (محمد جواد مغنية، الشيعة في الميزان: ٦٢٤، نقلاً عن: «سعد محمد حسن» من كتّاب الأزهر)، إنما ينشأ ذلك من هذه المحطّات وركام الكتب التي تحمل هذه الأفكار.

علينا الاعتراف والإقرار بألمٍ: على الرغم من اندحار المنهج الأخباري في الكثير من الجوانب الفقهية والأصولية، لا يزال الجمود والنزعة الأخبارية هي المهيمنة على حقول، من قبيل: التفسير والحديث والتاريخ، وهي على الخصوص لا تزال ـ بسبب جاذبيتها وحلاوتها في نظر العوام ـ هي المتمكِّنة من أذهان وألسنة هذا وذاك (انظر تفصيل ذلك في: الأعمال الكاملة للشهيد مطهري (مصدر فارسي) ٢٠: ١٧٠ ـ ١٧٢).

عندما أفل نجم الأخبارية نجد المنهج الأصولي، رغم انتعاشه في الفقه المصطلح، لم ينتعش في التحقيق الأصولي في ما يتعلق بأصول الدين وعلم الكلام. بل لربما أدّى التحرُّر الفكري في هذا المجال إلى اتهام المحقِّق والعالم بخبث العقيدة والانحراف الفكري (قارن: ألفت، گنج زري بود درين خاكدان: ٩٨).

وعلى حدّ تعبير أحد المحقِّقين في مجال التاريخ وثقافة التشيّع: «...إن الذي يسود حوزاتنا من الناحية الكلامية هو نمط من التفكير الأخباري، وأما من الناحية الفقهية فالسائد هو التفكير الأصولي...» (هفت آسمان (مصدر فارسي)، العدد ٢٢: ٣٧).

وقد أشار بعض الفقهاء المعاصرين إلى هذا المعنى في قوله: «...نحن في الفقه من أصحاب الاجتهاد، بَيْدَ أننا في الحقول العقائدية وفي المجالات الاجتماعية والعملية ـ ولا سيَّما في مجال التبليغ والخطابة ـ لا نزال من أتباع المنهج الأخباري، فحتى الآن لم نصل إلى التفكير الأصولي في هذه الحقول. فلا نزال في العقائد من الأخباريين. [لا يزال البعض منا] ينقل أيّ رواية يجدها في المصادر الحديثية

والروائية». (هفت آسمان (مصدر فارسي)، العدد ٣٦: ٣٢).

أجل، «للأسف الشديد... لم يتمّ بذل الجهد المناسب لاستخراج واستنباط التعاليم من القرآن والسنة!

عندما ننظر إلى حجم الدقّة ـ في البحوث الفقهية والأصولية ـ في ما يتعلّق بتحقيق الآيات والروايات، والتدبُّر فيها على أعلى المستويات، كما نجد ذلك في تناول الفقهاء لحديث «الرفع»، وحديث «على اليد»، وحديث «لا ضرر»...، وما هي المطالب الجيّدة والغنية التي تمّ استخراجها واستنباطها منها، نأسف كثيراً على عدم حصول شيء مماثل لذلك بالنسبة إلى الآيات والروايات المعرفية أيضاً.

ما هو حجم الفوائد الكبيرة التي كنا سنجنيها لو أن مئة عالمٍ، من أمثال: الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني وصاحب العروة والإمام الخميني، قد عالجوا وتدبَّروا في خطب أمير المؤمنين عليه السلام كما عالجوا روايات الفقه والأصول؟!» (رضا أستادي، بيست مقاله: ٢٣، بعد إصلاح خطأ مطبعي).

ثم إن هذا الحجم من المجهود القليل من قبلنا في أصول الدين، واستفراغ الوسع وبذل الجهد اللامتناهي في فروع الدين، وذلك في حين أن دائرة أدلة المعارف والعقائد أوسع بكثير من دائرة الأدلة الفقهية. وعلى هذا حتّى لو غضضنا الطرف عن التدخل الواسع للفنون المعقولة في دائرة استنباط العقائد والمعارف يجب القول: إن حجم أبواب المعارف والعقائد والآيات والروايات من الكثرة بحيث لا يمكن مقارنة الفقهيات بها. حتّى أن الآيات العقائدية والمعرفية تحتلّ القسم الأكبر من هذا الكتاب الكريم، في حين نجد آيات الأحكام ـ بناء على القول المشهور ـ لا تتعدّى الخمسمائة آية ونيِّف تقريباً، الأمر الذي يعني أن آيات الأحكام لا تزيد على عُشْر القرآن! وهكذا الأمر بالنسبة إلى الموسوعات الروائية. والدليل على ذلك أن أكثر الكتب والروايات التي ألّفها المحدِّث الزاخر بالعطاء التأليفي في العصور المتقدِّمة ـ وهو الشيخ الصدوق ـ إنما تقع في مجال المعارف والعقائد، أو أن كتاب بحار الأنوار ـ الذي يمثِّل أكبر موسوعة روائية لدى الشيعة، والتي خرجت في طبعتها الجديدة ضمن عشرة ومئة مجلّد ـ لا يختص منها بالمسائل الفقهية سوى عشرة أجزاء فقط، بينما اختصّت سائر الأجزاء المئة الأخرى بالعقائد والمعارف. وعليه كم سيستغرق العمل على هذا الكمّ الهائل من الروايات العقائدية والمعرفية من الجهود؟! (انظر: الشيخ محمد السند، الإمامة الإلهية ٢: ٢٣).

(١١٣) نشهد في عصرنا بعض الأمور التي يتمّ تثبيتها أو الترويج لها والتأكيد عليها تحت عنوان «الشعائر»، ويتمّ الاستناد فيها إلى نمط من التفكير هو وليد هذا النوع من الروايات. «وقد أشرتُ إلى ذلك، ولا داعي إلى التكرار».

(١١٤) انظر أيضاً: دانشنامه إمام علي عليه السلام (مصدر فارسي) ٣: ٣٩٦، بإشراف: ع. أ. رشاد.

(١١٥) قارن هذا التقسيم بـ: صفري فروشاني، غاليان: كاوشي در جريانها وبرايندها (مصدر فارسي): ٣٦ ـ ٤٢؛ دانشنامه إمام علي عليه السلام (مصدر فارسي) ٣: ٣٨٠ ـ ٤٠٢، بإشراف: ع. أ. رشاد.

(١١٦) انظر: دانشنامه إمام عليّ (مصدر فارسي) ٣: ٣٩٦.

(١١٧) والشاهد على ذلك أن الكثير من العلماء والمفكِّرين عند التعرّض لذكر الغلاة يعرِّفونهم بأنهم أشخاص يؤلِّهون الأئمة، وعند تبرئة عقيدة أو رواية يستندون في ذلك إلى أن هذه العقيدة أو الرواية تنظر إلى القدرات الاستثنائية التي يتمتّع بها الأئمة، والتي تقع في طول القدرة الإلهية، وبذلك لا تعود داخلة في دائرة الغلوّ!

(١١٨) انظر: دانشنامه إمام عليّ (مصدر فارسي) ٣: ٣٩٦.

(١١٩) انظر مثال ذلك في: تقرير أبي نعيم الأنصاري الزيدي (المنقول في: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٤٧٠، ط الغفاري)، حيث يُشير إلى جماعة مؤلفة ممّا يقرب من ثلاثين نفراً شيعياً تعيش إلى جوار بيت الله (في مكّة المكرّمة)، كان واحد منهم غالياً فقط، وسائر الأفراد الآخرين كانوا بريئين من العقائد التي كان يراها أغلب الشيعة من الغلوّ (انظر أيضاً: مكتب در فرايند تكامل (مصدر فارسي): ٩٣ (النصّ والهامش)، ٨٧ (الهامش)، ط. كوير).

كما يتّضح من السند، والذي هو في الواقع رواية يبدو أنها من مختلقات الغلاة (منقول في: بحار الأنوار ٢٦: ٨ ـ ١٧). انظر: مكتب در فرايند تكامل (مصدر فارسي): ٩٣، ط. كوير)، أنّ أغلب الشيعة لم يكونوا ينسجمون مع المدّعيات الجوهرية للغلاة في باب التفويض والعلم الإلهي والقدرة الإلهية للأئمة، بحيث يدخل كلّ شيء في حدود دائرة علم الإمام. (انظر بشكلٍ خاص: بحار الأنوار ٢٦: ١٤ ـ ١٥).

(١٢٠) لملاحظة الردّ على الغلاة انظر: رجال النجاشي: ٣٢، ٥٨، ٦٤، ٦٩، ٧٤، ١٧٧، ٢٥٣، ٢٥٥، ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٥٤، ٣٩٢، ٤٠٤، ٤٤٨، ط مؤسسة النشر الإسلامي؛ الطوسي، الفهرست: ٤٩، ١٩٨، ط القيومي؛ ابن شهرآشوب، معالم العلماء: ٤٥، ط بحر العلوم؛ ابن النديم، الفهرست: ٢٢٥، ط تجدّد؛ كشف الحجب والأستار: ٤٤٢؛ إيضاح المكنون ١: ٥٥٤؛ هدية العارفين ١: ٢٦٨، ٣٠٨، ٣٨٤، ٦٧٤؛ ٢: ٢٤؛ الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١: ٦٩؛ ١٠: ٢٠١، ٢١٢ ـ ٢١٤؛ المنصوري، الغلوّ والموقف الإسلامي: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

تنويه: هناك ردود مكتوبة في بعض الموارد من غير الشيعة على الغلاة (انظر مثال ذلك في: ابن النديم، الفهرست: ٢٣٣، ط تجدّد)، ولكنْ يجب أخذ الحيطة والحذر من هذه الناحية؛ لأن العصبية كانت تقود الكثير من غير الشيعة إلى اتّهام المعتدلين من الشيعة بالغلوّ أيضاً. وعليه لا بُدَّ أوّلاً من التعرّف على مرادهم من «الغالي» و«الغلوّ».

(١٢١) انظر تحليل وتقرير هذا النفوذ في: مكتب در فرايند تكامل (مصدر فارسي): ٩٥ ـ ١٠٧، ٦٧، ٨٢، ط. كوير.

ويجب التنويه ـ بطبيعة الحال ـ إلى وجود الاختلاف في الآراء حول أجزاء من هذا التقرير والتحليل

المذكور. وإنّ استعراض هذا التحليل والتقرير بشكلٍ عامّ لا يعني الالتزام بجميع أجزائه وتفاصيله.

(١٢٢) وقد تجلَّتْ هذه الصعوبات بشكلٍ خاصّ في عصر الشيخ الطوسي بشكلٍ صارخ، حتّى اضطرته إلى الهجرة وعدداً آخر من النخب الشيعية من مركز الخلافة العباسية، وإتلاف بعض التراث الشيعي المكتوب أو تشتيته.

ولن نجانب الصواب إذا قلنا: إن جانباً من هذه الصعوبات والضغوط المذكورة قد استمرّت إلى العهد الصفوي، بل لا تزال موجودة حتّى هذه اللحظة في بعض بقاع العالم الإسلامي.

(١٢٣) من الجدير بالذكر أن الفهم والتفسير الموسّع لـ «نزِّلونا عن الربوبية و...» في هذا السياق كان على الدوام بمثابة الصكّ الموقَّع على بياض، أو الأرضية الخصبة لترعرع وازدهار أصحاب هذه الرؤية.

من هنا عمد البعض إلى اعتمادها بوصفها «أجازةً ممنوحة» أو «إذناً عامّاً» (انظر مثال ذلك في: نمازي شاهرودي، إثبات ولايت (مصدر فارسي): ٢٥٩ ـ ٢٦١).

(١٢٤) سعد متعب المنصوري، الغلوّ والموقف الإسلامي: ٢٢٥.

(١٢٥) انظر: نبوي قمّي، أمراء هستي (مصدر فارسي): ٢٧٠.

(١٢٦) انظر: الشيخ محمد السند، الإمامة الإلهية ٢: ٢٠.

وفي ما يلي ننقل جزءاً من نصّ كلام المامقاني في تنقيح المقال ١: ٢١٢ (أوفست عن الطبعة الحجرية) على النحو التالي: «...إن المتتبِّع الناقد يجد أن أكثر من رمي بالغلوّ بريءٌ من الغلوّ في الحقيقة، وإن أكثر ما يُعدّ اليوم من ضروريات المذهب في أوصاف الأئمة عليهم السلام كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغلوّ. وذلك نشأ من أئمتنا عليهم السلام. لّما وجدوا أن الشيطان دخل مع شيعته من هذا السبيل لإضلالهم؛ وفاءً لما حلف به من إغواء عباد الله أجمعين، حذَّروهم من القول في حقّهم بجملة من مراتبهم؛ إبعاداً لهم عمّا هو غلوٌّ حقيقة. فهم منعوا الشيعة من القول بجملة من شؤونهم حفاظاً لشؤون الله ـ جلَّتْ عظمته ـ، حيث كان أهمّ من حفظ شؤونهم؛ لأنه الأصل وشؤونهم فرع شأنه، نشأت من قربهم لديه ومنـزلتهم عنده. وهذا هو الجامع بين الأخبار المثبتة لجملة من الشؤون لهم والنافية لها».

ويبدو أنّ هذا النوع من التفكير قد ظهر على وجه الخصوص في العصر الصفوي، حيث برز في حينه بشكلٍ قويّ.

وقد عمد العلاّمة المجلسي رحمه الله في بحار الأنوار، ضمن بيان له على هامش رواية سعد بن عبد الله القمّي وقصّة لقائه بصاحب العصر والزمان عليه السلام، إلى ذكر كلام النجاشي. حيث قال: قال النجاشي، بعد توثيق سعد والحكم بجلالته: «لقي مولانا أبا محمد عليه السلام، ورأيت بعض أصحابنا يضعِّفون لقاءه لأبي محمد عليه السلام، ويقولون: هذه حكاية موضوعة عليه؛ ثم هاجم ذلك «البعض» بشدّةٍ، وقال في ما

قال: «...وردّ الأخبار التي تشهد متونها بصحتها بمحض الظنّ والوهم، مع إدراك سعد زمانه‰، وإمكان ملاقاة سعد له‰؛ إذ كان وفاته بعد وفاته‰ بأربعين سنة تقريباً، ليس إلاّ للإزراء بالأخبار، وعدم الوثوق بالأخيار، والتقصير في معرفة شأن الأئمّة الأطهار؛ إذ وجدنا أن الأخبار المشتملة على المعجزات الغريبة إذا وصل إليهم فهم إمّا يقدحون فيها أو في راويها، بل ليس جرم أكثر المقدوحين من أصحاب الرجال إلاّ نقل مثل تلك الأخبار». (بحار الأنوار ٥٢: ٨٩).

وكلامنا هنا ـ بطبيعة الحال ـ ليس في باب قصة سعد بن عبد الله، التي كانت منذ القدم وحتّى هذه اللحظة مورد انتقاد عدد من المحقِّقين (انظر مثلاً: الخوئي، معجم رجال الحديث ٩: ٨٢؛ الأخبار الدخيلة ١: ٨٨ ـ ١٠٤، ط مكتبة الصدوق؛ مفاخر إسلام (مصدر فارسي)، الدواني ٢، المقدّمة)، وإنما كلامنا بشأن ذهنية شخص عظيم بمستوى المجلسي الثاني‰ في باب الوجه في قدح القدماء في الكثير من الرواة.

وقال العلامة الشعراني‰، في حاشيته على منهج الصادقين، بعد تشكيكه في لقاء سعد بالإمام العسكري‰، وتذكيره بإنكار بعض الأصحاب لهذه الحكاية: «...إن العلامة المجلسي‰ يبدي تعجُّبه ودهشته من هذا الإنكار، ونسب إلى علماء الرجال ضعف العقيدة وعدم المعرفة بمقام الأئمّة‰، وقال: لم يكن لكلّ مَنْ ضعّفوه واتّهموه بالغلوّ والكذب من جريرةٍ سوى نقلهم روايات عجيبة عن الأئمة الأطهار‰ في مناقبهم ومعجزاتهم، ممّا هو ليس بعجيبٍ منهم.... لا نمتلك مثل هذه الجرأة على علماء السلف؛ لأنهم هم الذين عرَّفونا بمقامات الأئمة‰، فكيف لم تكن لهم معرفة بهم؟» (پژوهشهاي قرآني علاّمه شعراني (مصدر فارسي) ٢: ٨٢١).

وقال العلاّمة الشعراني في حاشيته على (مجمع البيان)، بعد الإشارة إلى حكاية سعد ومقالة النجاشي: «وقال بعض أهل الحديث ما معناه: إن علماء الرجال كانوا ضعيفي الاعتقاد في الأئمة، فكلّما رأوا رجلاً روى فضائلهم وكراماتهم قالوا: هذا ضعيفٌ وغالٍ. وليس جرم أكثر المقدوحين إلاّ نقل تلك الأخبار. انتهى. ولا أدري من أين أخذته حتّى أنقل عبارته بعينها. وإني أعوذ بالله أن ينسب إلى أعاظم علمائنا الخيانة وضعف الاعتقاد؛ إذ لم نعرف صحّة الدين والإمام إلاّ من جهتهم، وتضعيف حديث واحد عندي أهون من الطعن في جميع العلماء؛ فإنه يوجب تضعيف الأصول والفروع جميعاً». (پژوهشهاي قرآني علاّمه شعراني (مصدر فارسي) ٢: ٨٢٤ ـ ٨٢٥).

واللطيف أن السيد جلال الدين الآشتياني يعتبر المجلسي الثاني ـ بسبب المضامين العالية لبعض الروايات (وبطبيعة الحال فإن الآشتياني يحدِّد هذا العلو على أساس مذاقة المتأثِّر بابن عربي) ـ من الغلوّ، ورآها بعيدة عن الاعتبار. (انظر: الآشتياني، شرح مقدمة القيصري: ٦٥٥).

وبعبارةٍ أخرى: إن المجلسي الثاني‰، الذي أورد مثل هذا القَدْح على بعضٍ آخر، واجتنب رفض وردّ

الكثير من الروايات من هذا الباب، عاد ـ من وجهة نظر الآشتياني ـ إلى التشدُّد، وغدا بنفسه مشمولاً لذلك الاعتراض!

ثمّ إن تنـزيه وتبرئة الرواة المتّهمين بالغلوّ وفساد العقيدة، من خلال الاستدلال على أنهم إنما اتّهموا بمثل هذه التهمة بسبب كونهم من أصحاب السرّ، وقصور الآخرين عن فهم ما فهموه، ومن خلال رؤية أغلب الروايات المأثورة عن المتّهمين منسجمة مع الكثير من عقائد المتأخّرين في أقوال بعض العلماء المتأخِّرين (انظر مثلاً: السيد أبو القاسم دهگردي، لمعات در شرح دعاي سمات (مصدر فارسي): ٣٩، ٤٠، و...، تحقيق: جلالي دهگردي)، يُخشى أن يتّخذ هذا التسامح الخطير بالتدريج شكل قاعدة رجالية، الأمر الذي قد يؤدّي إلى تمهيد الأرضية للتبدُّل والتغيُّر نحو انتكاسةٍ عظيمة في الثقافة الدينية. لا قدَّر الله!

لو لم يكن هذا النوع من التبرير وحُسْن الظن، مع الإشكالات والإبهامات الكثيرة الموجودة بشأن الحافظ رجب البُرْسي ومؤلّفاته، هل كان سيمكن بعدها لأمثال السيد جلال الدين الآشتياني أن يدعو البُرْسي «مولانا الحافظ رجب البُرسي ـ أنار الله برهانه ـ». (شرح مقدّمه قيصري (مصدر فارسي): ٦٥٣ (الهامش))؟!

حقّاً عندما يرى المرء آخَرَ كتب على صفحة عنوان كتابه «آية الله العظمى» يتلقّى ذلك بالقول، ويقول صراحة: «...إن «أغلب» بل «جميع» المحدِّثين وأصحاب الأئمّة المتَّهمون بالغلوّ كانوا من «الرجال المؤمنين والعدول والأخيار والصلحاء المعتدلين في العقيدة» (نبوي قمّي، أمراء هستي (مصدر فارسي): ٣٧٠)، في حين قد ورد بحقّ عددٍ من هذا «الأغلب» أو «الجميع» لعنٌ صريح أو تكذيب واضح لهم [من قبل الأئمة]، أو صدرت عنهم الأفعال الشنيعة المنافية للعفّة الإسلامية، والأقوال المخالفة لوحي القرآن، ممّا لا يقوى أيّ دليل على ردّها... أجل، ما الذي يجب قوله في هذا الخطب الجلل والعهد الصعب، والعالم الفوضويّ؟!... «اللهم إنا نشكو إليك فقد نبيِّنا، وغيبة وليِّنا، وشدّة الفتن بنا، وتظاهر الزمان علينا...».

(١٢٧) انظر: مقباس الهداية ٢: ١١٨ ـ ١٢٣، ط. دليل ما.

(١٢٨) في ما يتعلّق بتأثُّر المنظومة الفكرية لصدر المتألّهين بتعاليم ابن عربي انظر مثلاً: د. فرشته ندري أبيانه، تأثيرات ابن عربي بر حكمت متعاليه (مصدر فارسي)، طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، ١٣٨٦هـ.ش.

(١٢٩) القيصري، شرح فصوص الحكم ١: ٥٤ ـ ٥٦، ط حسن زاده.

(١٣٠) الآشتياني، شرح مقدّمه قيصري: ٢٢٣.

(١٣١) وهنا يمكن الوقوف بشكلٍ أفضل على السبب الذي دعا الفيض الكاشاني ـ الذي يبدو في

مؤلَّفاته الروائية رجلاً محقِّقاً ومنضبطاً إلى حدٍّ ما ـ ليتّجه في تأليف (الكلمات المكنونة) منهجاً مختلفاً، يميل فيه إلى نهج ابن عربي؛ إذ يستشهد بروايات تخلو مؤلَّفاته الحديثية من نظائرها (انظر: كلمات مكنونه (مصدر فارسي): ٧٩ (الهامش)، ط عطاردي)، ليصل بعد ذلك إلى الحديث عن الإنسان الكامل (المصدر نفسه: ١١٨ فما بعد)، ويذكر في البين عبارة: «نزِّلونا عن الربوبية...» أيضاً (المصدر نفسه: ١٢٤).

(١٣٢) انظر في هذا الشأن: مجلة بخارا، العدد ٦٢: ١٢٥ ـ ١٣٦ (المقال العلمي للأستاذ مصطفى ملكيان، تحت عنوان: خصائص الطبعة الجديدة لفصوص الحكم ونقد لأفكار ابن عربي).

(١٣٣) لجهة ترتيب بعض أسس هذا البحث انظر مثلاً: هفت آسمان، العدد ٢٤: ٧٣ ـ ٩٢ (المقال البديع للأستاذ حسين توفيقي، تحت عنوان: نكاتي چند درباره ابن عربي).

(١٣٤) انظر: القيصري، شرح فصوص الحكم (مصدر فارسي) ١: ٥٥ ـ ٥٦، ط حسن زاده.

(١٣٥) رأيت أحد الفضلاء المعاصرين يتحدَّث عن فلسفة صدر المتألِّهين ـ «حيث أضحت بالتدريج المذهب المختار في إيران» ـ «متمنِّياً» أن «لا تتحوّل إلى أيديولوجيا» (جشن نامه دكتر محسن جهانگيري (مصدر فارسي): ٥٥». إنه أمل ميمون، ولكنْ أخشى أن يكون ما تمنّى عدم وقوعه قد وقع منذ أمرٍ بعيد، وأن بعض الثمار المرّة لهذا التطوُّر المرفوض قد أينعت.

وأنا بوصفي طالب علم متواضع ـ يرجو صلاح حاله ـ لا أبتغي الخصام في كلام علاّمة جليل القدر، مثل الشعراني، الذي يقول: «لقد كان صدر المتألهين أكبر محقِّق في أصول الدين ومذهب التشيُّع» (راه سعادت (مصدر فارسي): ٥٥، ط مرتضوي)، أو أن أضع على المحكّ ما كتبه ذلك الواله المعاصر إذ يقول: «لقد تجلَّتْ أكثر المعارف أصالة، وأكثر الحكم إشعاعاً، في ضوء الإشراقات القرآنية، والإفاضات العرفانية، في الحكمة المتعالية لصدر المتألِّهين» (تأثير ابن عربي بر حكمت متعالية (مصدر فارسي): ٣). ولكنّني أتمنّى مشفقاً أن لا يؤدّي انبهارنا ـ في الحدّ الأدنى ـ إلى التضحية بالحقائق التاريخية على مذبح الذهنيّات، وأن نتوسَّع في تأويل النصوص القرآنية والروائية القطعية، وليّ عنق الكلام وصرفه عن جهته الحكمية، حتّى لا يبقى أيّ شبه بين هذا الخلف وبين سلفه.

ثمّ إن نفس وضع تلك المدّعيات في الميزان، والعمل على تقييم الكلام القائم على حكمة صدر المتألهين، هو ما ينبغي أن يقوم به أصحاب الفكر والتحقيق بشكلٍ لائق، إلاّ أنّنا لم نسمع أو نرَ مَنْ قام بمثل ذلك، رغم أن الإشكال على الحكمة المتعالية في زماننا كلفته عالية، وأدناها الاتهام بعدم الأهلية والكفاءة وانعدام الفهم (انظر: سير تاريخي نقد ملا صدرا (مصدر فارسي): ١٠٧، ٢٧١).

(١٣٦) انظر: شيخ الإسلامي، تجلي ولايت (مصدر فارسي): ٣٤٩ ـ ٣٥٤.

(١٣٧) مير جهاني، ولايت كليه (مصدر فارسي) ١: ٢٩، تحقيق: لولاكي.

(١٣٨) أسدي گرمارودي، علم برگزيدگان در نقل وعقل وعرفان (مصدر فارسي): ١٨.

(١٣٩) انظر: آشتياني، شرح مقدمه قيصري (مصدر فارسي): ٦٥٤.

(١٤٠) انظر مثلاً: القطيفي، الولاية التكوينية بين القرآن والبرهان: ١١٦.

(١٤١) دانشنامه إمام علي، (مصدر فارسي) ٣: ٤٠٢، بإشراف: ع. أ. رشاد.

العقلانية التقليدية والعقلانية الحديثة[1]

ـ القسم الثاني ـ

د. أبو القاسم فنائي[*]

ترجمة: وسيم حسن

«الدِّينُ لا يُصلِحُهُ إلاَّ العَقْلُ» (الإمام عليّ عليه السلام)[2].

ن ـ الازدواجية في العقل العملي

إن من بين الموضوعات الهامة المطروحة في مجال العقل العملي وجود نوع من الازدواجية في أحكام وتعاليم هذا العقل. فإن العقلانية العملية تنقسم إلى: أخلاقية (إيثارية)؛ واقتصادية (أنانية). إلاّ أن هذا التقسيم يؤدّي بنا إلى التعارض في مقتضيات العقل والعقلانية العملية؛ إذ إن العقلانية الاقتصادية تقتضي منا أن نفكر في مصالحنا «الأنويّة»، وأن نأخذ على الدوام أرباحنا وخسائرنا الأنويّة بنظر الاعتبار، وأن نقدّم مصالحنا الأنويّة على أيّ شيء آخر[3]. ومن ناحية أخرى فإن العقلانية الأخلاقية تطلب منا أن لا نضحي بمصالح الآخرين من أجل مصالحنا، وأن نرى في الحدّ الأدنى من الأهمية والقيمة لحقوق ومصالح وسعادة ورفاه الآخرين ذات الأهمية التي نراها لحقوقنا ومصالحنا وسعادتنا ورفاهنا.

إن للعقلانية الأخلاقية مستويين: المستوى الأول ـ أو أدنى مستويات العقلانية الأخلاقية ـ يمكن تسميته بـ «الأخلاق في حدّها الأدنى». والأخلاق في حدّها الأدنى تقوم على «العدالة» و«الإنصاف»، وتطلب من الفرد أن يسعى وراء مصالحه الشخصية

(*) أحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، وأستاذٌ في جامعة المفيد في مدينة قم.

في «إطار» العدالة والإنصاف لا غير. وأما «الأخلاق في حدّها الأقصى» فهي تقوم على «الحبّ» أو «الكرم» أو «الإيثار» أو «الهاجس»، وتطلب من الفرد أن يضحّي بمصالحه من أجل مصالح الآخرين. إن قيم الأخلاق في حدّها الأدنى تلعب دور الكابح في سلوك الإنسان، إلاّ أن الطاقة المحرِّكة لهذه الأخلاق يتمّ توفيرها من خارج الأخلاق. إن الأخلاق في حدّها الأدنى تقول: إن الفرد في سعيه إلى الحصول على مصالحه الشخصية إذا لم ينقض أصل العدالة والإنصاف فإن سلوكه سيكون سلوكاً أخلاقياً. إن هذه الأخلاق لا تريد من الفرد أن يضحّي بمصالحه الشخصية دائماً من أجل مصالح الآخرين، أو أن يقدّم مصالح الآخرين دائماً على مصالحه الشخصية. إلا أن القيم الأخلاقية في الحدّ الأقصى تذهب إلى أبعد من ذلك، وتدعو الفرد إلى الإيثار والتضحية بمصالحه من أجل مصالح الآخرين. إن هذه الأخلاق تقوم على الكرم والسخاء والإيثار والتضحية.

س ـ لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟

إن ازدواجية العقل العملي تفاقم من السؤال القائل: «لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟». وقد أجاب فلاسفة الأخلاق عن هذا السؤال بأجوبةٍ متنوّعة.

الجواب الأوّل: إن المعايير الأخلاقية من مقتضيات العقلانية الأخلاقية. ولذلك فإن أصل هذا السؤال ليس قابلاً للطرح، أو إن الإجابة عنه في غاية البداهة والوضوح، بمعنى أنّه سؤالٌ مغلق. طبقاً لهذه الرؤية يكون العقل والعقلانية الأخلاقية متقدِّمٌ على العقل والعقلانية الاقتصادية، وعند التعارض بين مقتضيات هذين العقلين يجب النزول عند حكم العقل الأخلاقي، وإلاّ ففي غير هذه الصورة سوف لا يكون للأخلاق والعقلانية الأخلاقية معنىً أو مصداقٌ أو مورد(٤).

الجواب الثاني: إن الالتزام بالقيم والواجبات والمحظورات الأخلاقية يضمن مصالح الأفراد على المستوى الشخصي؛ لأن هذا الالتزام يخلّص الفرد من وخز الضمير، ويشبع غريزته الإيثارية، وإن لإشباع الغريزة الإيثارية ذات القيمة والأهمية الموجودة في إشباع الغريزة الأنويّة. وعلى هذا الأساس فإن رعاية القيم الأخلاقية

واحترام حقوق الآخرين يضمن مصالح الفرد أيضاً.

الجواب الثالث: إن التنافي بين مقتضيات العقل الأخلاقي ومقتضيات العقل الاقتصادي يعود إلى «ضيق الأفق» أو «القصور في الرؤية». ولذلك فإن هذا الضيق في الأفق أو القصور في الرؤية إذا أعطى مكانه إلى «سعة الأفق» فإن هذا التنافي سيزول؛ لأن العقلانية الاقتصادية تريد منا أن نضحّي بمصالحنا الآنية والعابرة من أجل مصالحنا الثابتة وطويلة الأمد، وإن الالتزام الأخلاقي على المدى البعيد سيكون في مصلحتنا، وإنْ كان في ضررنا على المدى القريب[5].

إن لتبرير الالتزام الأخلاقي على أساس الأنانية البعيدة الأفق أو العقلانية الأنويّة تقريراً دينياً، وتقريراً علمانياً. وإن التقرير العلماني لهذا التبرير يمكن بيانه في إطار الاستدلال التالي:

1. إن الكثير من المصالح والغايات الفردية لا يمكن الحصول عليها إلاّ في ظلّ الحياة الجماعية.
2. إن الحياة الجماعية رهنٌ بالتعاون والتكافل.
3. إن التعاون والتكافل رهنٌ بالثقة المتبادلة.
4. إن الثقة المتبادلة رهنٌ بمراعاة القيم الأخلاقية وحقوق الآخرين.

يتمّ التأكيد في هذا الاستدلال على الدور الفريد لمراعاة القيم الأخلاقية في بلورة الحياة الاجتماعية المنشودة، وكون هذا الأمر من لوازم الوصول إلى الغايات والمصالح الفردية.

أما التقرير الديني، الذي يمكن تقديمه لتبرير الالتزام الأخلاقي، فيقوم على مقدّمتين. وكلا هاتين المقدّمتين من التعاليم الدينية الهامّة.

المقدّمة الأولى: «النظم والنظام الأخلاقي في العالم»؛ **والمقدّمة الثانية**: «الحياة بعد الموت».

وفي التقرير القائم على النظم الأخلاقي في هذا العالم يقال: «إن هذا العالم بمنزلة الجبل، وأفعالنا بمنزلة الصوت، ولا محالة أن الصوت سيرتدّ إلينا على شكل صدى»[6].

ويقال في التقرير القائم على الحياة بعد الموت: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ◆ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ**﴾ (الزلزلة: ٧ ـ ٨)، أو يقال: ﴿**مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾ (البقرة: ٢٤٥).

أما **الجواب الرابع** عن السؤال القائل: «لماذا يجب أن نكون أخلاقيين؟» فيستند إلى المعرفة الإنسانية العرفانية. وقد تمّ بيان لبّه وجوهره بشكلٍ دقيق في بيتين لسعدي الشيرازي القائل:

«بني آدم أعضاي يكديگرند كه در آفرينش زيك گوهرند

چو عضوي به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار».

وهو ترجمةٌ تكاد تكون حرفيّةً للحديث النبويّ القائل: «إنّما مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كالجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمّى».

طبقاً لهذه الرؤية تكون مصالح الآخرين مصالحنا، وأضرارهم أضرارنا أيضاً. ولو أن الإنسان أدخل في حساباته العقلانية في مقام اتخاذ القرار حقيقة أن الآخرين شركاء له في الإنسانية، وأن الحدود الفاصلة بينه وبين الآخرين ما هي إلاّ حدود وهمية وغير واقعية، فإنّ مقتضيات العقلانية الاقتصادية ومقتضيات العقلانية الأخلاقية ستكون متناغمة ومنسجمة، وسيزول التعارض والتنافي بينهما.

ومن المناسب هنا أن نشير إلى طريقة الحلّ التي تقدَّم بها فيلسوف الأخلاق الأمريكي الراحل (جون راؤولز)؛ إذ إن جوهر مدَّعاه قد أفلت من قبضة بعض المفكّرين من أبناء الوطن. يسعى راؤولز في كتابه (نظرية في باب العدالة) إلى استنباط قواعد العدالة وأصولها من العقلانية الأنانية والمصلحية، إلاّ أن غايته من وراء ذلك لا تكمن في تبرير أصول العدالة في ظلّ قيم العقلانية الأنانية، بل في إظهار تناغم مقتضيات العقلانية الأخلاقية مع مقتضيات العقلانية الأنانية.

إن المنهج الذي يقدّمه راؤولز لتبرير نظرية العدالة (أصول العدالة) الأخلاقية مزيجٌ من «النزعة التناغمية» أو «الاعتدال الفكري» و«النزعة التعاقدية»[٧]. يتعيَّن على

الفرد في هذا النهج من جهةٍ أن يسعى إلى استخراج النظرية الأخلاقية المطلوبة من صُلْب المشاهدات الأخلاقية، ليصل إلى منظومة منسجمة ومتناغمة من المتبنيات والأحكام الشاملة على الأمور التالية:

١. الأحكام الأخلاقية الشهودية «المدروسة» و«الممحّصة»[٨].

٢. الأصول والقواعد الأخلاقية المستخرجة منها.

٣. المتبنّيات الأصولية في مجال الإنسان، «الهوية الشخصية»[٩] والمنزلة الأخلاقية في المجتمع.

فعندما يتمّ الحصول على مثل هذه المنظومة يتمّ تبرير جميع المتبنيات والأحكام الموجودة في تلك المنظومة. ومن ناحيةٍ أخرى يسعى راؤولز إلى إثبات أن نتيجة توظيف هذا المنهج والأسلوب (أي أصول العدالة) مقبولٌ من قبل جميع عقلاء العالم، شريطة أن لا يأخذوا ـ في مقام الحكم ـ موقعيتهم ومنزلتهم الراهنية، أو تلك التي سيؤولون إليها في المستقبل، بل عليهم افتراض أنفسهم في «الموقع الأول»[١٠]، وأن يصدروا أحكامهم من وراء «ستار الجهالة»[١١].

إن «الموقع الأول» موقع افتراضي مقيّد بمجموعة من قيود الأخلاق الاجتماعية، والتي يتمّ اكتشاف خصائصها من طريق تنسيق المشاهدات الأخلاقية. وعلى هذا المنوال يسعى راؤولز إلى تبرير أصول عدالته، والاستدلال عليها من طريقين، ويثبت أن هذه الأصول منسجمة مع العقلانية الأخلاقية، ومنسجمة أيضاً مع العقلانية الاقتصادية والأنانية. وهذا يعدّ نقطة قوّة نظريّته، لا نقطة ضعفها[١٢].

٣.١ اختلاف العقلانية التقليدية عن العقلانية الحديثة

من هنا نعود إلى أصل البحث. لقد كان موضوع حديثنا في هذا الفصل يدور حول العقلانية الحديثة، واختلافها عن العقلانية التقليدية. لقد بحثنا اختلاف العقلانية العملية التقليدية والعقلانية العملية الحديثة في ما سبق. ولكنْ ما الذي يمكن قوله بشأن اختلاف العقلانية النظرية الحديثة عن العقلانية النظرية التقليدية؟

يمكن القول: إن أهم فارق بين هاتين العقلانيتين يكمن في أن العقلانية الأولى

«انتقادية»[١٣]، بينما العقلانية الثانية «ذات نزعة حتمية جازمة». وإن هذا الاختلاف قبل أن ينشأ عن ذات العقلانية النظرية ينشأ عن المقدّمات والمتبنيات النظرية لهذين الفهمين للعقلانية النظرية. وهنا سنعمل أوّلاً على توضيح الاختلاف القائم بين هذين الفهمين للعقلانية النظرية، ومن ثمّ ننتقل إلى بحث أصولهما النظرية والتحوُّل الذي أدّى إلى إحلال العقلانية الانتقادية محلّ العقلانية الحتمية الجازمة.

إن العقلانية التقليدية ذات نزعة حتمية جازمة؛ لأن هذه العقلانية تقوم على فرضيةٍ تقول بسهولة الوصول إلى القطع واليقين. في إطار هذه العقلانية يعتبر العلم مساوياً للقطع واليقين، بمعنى أن القطع واليقين مأخوذٌ في تعريف العلم. ومن ناحيةٍ أخرى فإن العقلانية الحديثة ليست حتمية، ولا جازمة؛ لأن هذه العقلانية تقوم على فرضية تقول بأن القطع واليقين ليس سهل المنال، وإن أكثر معلومات الناس ـ إذا لم نقل: كلّها ـ تقوم على الظنون. إن هذه العقلانية لا تأخذ القطع واليقين في تعريف العلم، وإنما تقسِّم العلم إلى قسمين، وهما: العلم «القابل للخطأ»[١٤]؛ والعلم «غير القابل للخطأ»[١٥].

إن جوهر مدّعى العقلانية الحتمية الجازمة عبارةٌ عن:

١ـ إن معايير العقلانية ثابتةٌ وقطعية، وغير قابلة للإصلاح والتغيير.

٢ـ إن ذات العقل غير قابل للنقد والإصلاح.

٣ـ على هذا الأساس فإن العقلانية لا تمثِّل مشروع الجميع أو لا شيء، بمعنى أن معايير العقلانية غير قابلة للنقد العقلاني.

وإن جوهر مدّعى العقلانية الانتقادية عبارةٌ عن:

١ـ إن معايير العقلانية مرنة ـ إلى حدٍّ ما ـ، وظنية، وقابلة للإصلاح وإعادة النظر.

٢ـ إن ذات العقل قابلٌ للنقد والإصلاح.

٣ـ إن مشروع العقلانية هو مشروع الجميع أو لا شيء، بمعنى أن معايير العقلانية ـ أو فهم الناس لهذه المعايير ـ قابلة للنقد العقلاني.

طبقاً للعقلانية الحتمية الجازمة هناك معايير قطعية ويقينية لا تقبل الترديد والشكّ، وهي ثابتة باستمرار، ولا تقبل التغيير، ولا تقبل الشرح والتفسير. وإن هذه

المعايير هي التي تشكّل أسس العقلانية. وحيث إن هذه المعايير قطعية ويقينية يمكن من خلالها الحصول على العلم القطعي الذي لا يقبل الترديد أو الخطأ. ولو انسجم شيءٌ مع هذه المعايير كان معقولاً، وإلاّ فلا. بَيْدَ أن العقلانية الانتقادية تقول: إن المعايير العقلانية ظنيّة، وقابلة للتغيير والإصلاح، والشرح والتفسير، وعند مواجهة دعوى غير منسجمة مع العقل والعقلانية لا ينبغي الاستعجال في ردّها، بل لا بُدَّ من تقييم «دليل» تلك الدعوى مع معايير العقلانية غير المنسجمة معها، فإذا كان ذلك الدليل هو الأقوى وجب إصلاح أو تفسير ذلك المعيار العقلاني بشكلٍ يجعله متناغماً مع تلك الدعوى. إن الأصول والمعايير في العقلانية الانتقادية إنما تعتبر بوصفها «نقطة انطلاق»[١٦]، وإن تبريرها يكون أوّلياً وفي بادئ النظر، بمعنى أن هذه الأصول والمعايير قد تتغيّر ويتمّ إصلاحها وتغييرها في مسار البحث العقلاني، أو أن تخلي مكانها لصالح الأصول والمعايير الجديدة. وحيث إن معايير العقلانية ظنّية فإن نتيجة تطبيق واستعمال هذه المعايير لن تكون سوى الظنّ أو العلم الظنّي الذي يجوز عليه الخطأ.

إن اعتبار الأصول والمعايير العقلانية في العقلانية الحتمية الجازمة «دائميٌّ» و«نهائيٌّ»، ولا يُحتمل فيها الخطأ والشكّ والترديد؛ وأما في العقلانية الانتقادية فإن اعتبار هذه الأصول والمعايير يكون «استعجالياً» و«في بادئ النظر». إن العقلانية الحتمية الجازمة تعتبر المعايير العقلانية «غير قابلة للترديد»، و«غير قابلة للخطأ»، و«غير قابلة للإصلاح؛ أما العقلانية الانتقادية فهي أقلّ تواضعاً في ادّعائها، إذ تعتبر هذه المعايير قابلة للترديد، وقابلة للخطأ، ولذلك فإنها تقبل التغيير والإصلاح.

إن موازين العقلانية في العقلانية الانتقادية ليست «نسبية»، إلاّ أنها «ظنية»، وفي الوقت نفسه «شمولية». وإنّ فهمنا وإدراكنا وتفسيرنا لهذه الموازين، وكذلك حدود وثغور وطريقة تطبيقها، قابلٌ للتغيير والتحوُّل. إن هذه الموازين قابلة للتفسير، وقد تخلي مكانها لصالح الموازين الجديدة، أو أن تكتشف لها تخصيصات واستثناءات جديدة[١٧]. وإن قائمة هذه الموازين والمعايير مفتوحة إلى الأبد، ولذلك فإن انتقادات العقل الانتقادي تشمل نفسها أيضاً، حيث يمكن وضع العقل الانتقادي في ميزان العقلانية الانتقادية، والعمل على نقده أيضاً. إن العقلانية الانتقادية مدركةٌ لحدود

العقل في فهم وكشف الحقيقة، ومقرّةٌ بذلك. إن العقلانية التقليدية تقول: إن معايير العقلانية قطعية ويقينية، ويمكن الوصول إلى القطع واليقين من خلال هذه المعايير. أما العقلانية الحديثة فتقول: إن هذه المعايير ظنّية، ولذلك تكون نتائج استعمالها وتطبيقها ظنيّة أيضاً.

وفي ما يلي نبحث في القواعد النظرية للعقلانية الحتمية الجازمة، والعقلانية الانتقادية.

يمكن القول باختصار: إن العقلانية الحتمية الجازمة تقوم على «الواقعية البسيطة»، والعقلانية الانتقادية تقوم على «الواقعية الانتقادية» أو «الواقعية المعقّدة». وبشكلٍ عام هناك ثلاثة آراء أو ثلاثة أنواع للتفسير في ما يتعلّق بالعلاقة القائمة بين الذهن والعين، وهي:

١ـ التفسيرات التشكيكية.

٢ـ التفسيرات القائمة على الواقعية البسيطة.

٣ـ التفسيرات القائمة على الواقعية الانتقادية.

إن التشكيكية تعني واقعية حقيقية لا وجود لها[١٨]، أو إذا كان لها من وجود فإنها غير قابلة للمعرفة.

إن الواقعية البسيطة تعني أن ذات «الواقعية» ثابتة ومطلقة وأبدية، وإنّ «تصوّرنا» عن تلك الواقعية ثابت ومطلق وأبدي.

وأما الواقعية الانتقادية فتعني أن «الواقعية» ثابتة ومطلقة وأبدية، إلاّ أن «تصوّرنا» عن الواقعية، ونظريتنا في مجال الواقعية، قد لا تكون ثابتةً، ولا مطلقة، ولا أبدية.

يدّعي المتشكّكون أن معلوماتنا ذاتية تماماً، أي ليس لها «منشأ» عيني، ولا «مضمون» عيني، وإن المرء في مقام كسب المعرفة مجرَّد «فاعل». وعلى هذا الأساس فإن معتقداته وآراءه وأفكاره فاقدةٌ للقيمة والاعتبار المعرفي. إن هذه النظرية تواجه إشكالين رئيسين؛ إذ إنها لا تستطيع بيان الواقعيتين التاليتين:

١ـ «اكتشاف» الخطأ في المدركات.

٢. «الاختلاف» و«التنوّع» المعرفي للتجارب والأفكار والآراء والنظريات.

يدّعي القائلون بالواقعية البسيطة أن أفكارنا موضوعية تماماً، أي إنّ لها «منشأً» عينيّاً، كما إنّ «مضمونها» يعبّر عن «حاقّ» الواقعية، وإنّ المرء في مقام كسب المعرفة مجرّد «منفعل». وعلى هذا الأساس فإن معلوماته تتمتّع بدرجة ثابتة من القيمة والاعتبار المعرفي. إن الواقعية البسيطة تتجاهل دور ونصيب «المعرّف» في مقام المعرفة بالمرّة. طبقاً لهذه الرؤية تكون العلاقة القائمة بين الذهن والعين من نوع «التطابق»[١٩]، وإنّ إدراك الحقيقة يعني «الوصول» إلى الحقيقة. في إطار هذه النظرية لا يُعْقَل التفكيك بين الظاهرة (الشيء في نفسه أو المعلوم بالعرض) والظهور (الشيء بالنسبة لنا أو المعلوم بالذات). وكما تقدَّم فإن الواقعية البسيطة تفترض مقدّمات هامّة في مجال «طبيعة» الواقعية أو الحقيقة و«علم النفس الإدراكي»، وعلى أساسها يتمّ نفي «التعدُّدية» الوجودية والمعرفية.

وإن تلك المقدّمات وبعض النتائج المترتّبة عليها على النحو التالي:

١. إن الحقيقة «بسيطة».

٢. إن الحقيقة «مجرّدة»، وليس لها «ظاهرٌ» أو «باطن»، ولا «إبهام» أو «غموض» أو «تعقيد».

٣. إن ذهن الإنسان في مقام كسب المعرفة يتصرَّف على نحوٍ «منفعل» و«متفرّج» محض، ويكون بمنزلة المرآة «الصافية» الخالية من أيّ لون.

٤. ليس للحقيقة سوى ظهور «واحد»، وصورة «واحدة»، وتفسير «واحد»، لا أكثر.

٥. على هذا الأساس فإن إنكار الحقيقة أو اختلاف الناس بشأن الحقيقة وتفسيرها ينشأ دائماً من «الأهواء»، أو الرذائل العقلانية والنفسية.

كما أن الواقعية البسيطة تواجه ثلاثة إشكالات رئيسة؛ إذ لا تستطيع تقديم تبيين صحيح ومقبول للواقعيات أو الحقائق التالية:

١. «وقوع» الأخطاء في المدركات.

٢. «اختلاف» و«تنوُّع» المدركات من الناحية المعرفية.

٣. الاختلاف بين الأنبياء والقدّيسين.

ومن ناحيةٍ أخرى تقول الواقعية الانتقادية: إن معلوماتنا وأفكارنا لا هي ذاتية تماماً، ولا هي موضوعية تماماً، وإنّ لبعضها «منشأً» عينيّاً، إلاّ أن «مضمونها» على الدوام تجلٍّ وظهور للواقعية أو الحقيقة القائمة في أذهاننا وذواتنا؛ فإنّ أفكارنا، بالإضافة إلى التأثُّر بـ:

١. الموضوع ومتعلّق المعرفة (المعلوم بالذات)، تتأثَّر بـ:

٢. العواطف والمشاعر؛ وبـ:

٣. معلوماتنا وتجاربنا السابقة؛ وكذلك بـ:

٤. رغباتنا وأجوائنا ومناخ حياتنا (الأعمّ من المناخ الطبيعي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي وما إلى ذلك) أيضاً.

إن بعض هذه التأثيرات تعتبر من مقدّمات ومقوّمات المعرفة، وبعضها الآخر من موانع المعرفة واكتسابها. وعلى هذا الأساس فإن القيمة والاعتبار المعرفي لآرائنا وأفكارنا ليست ثابتة أو واحدة دائماً. وبطبيعة الحال فإن التفكيك والفصل بين الأفكار المعتبرة والأفكار الفاقدة للاعتبار ممكنٌ في الجملة. وإن العلاقة بين الذهن والعين في هذه الرؤية ليس من نوع «التطابق» بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هو من نوع «التلازم»[٢٠]، وإنّ إدراك الحقيقة يعني «الاقتراب» منها. إن هذه النظرية تعمل على التفكيك بين الظاهرة (الشيء في نفسه أو المعلوم بالعرض) وبين الظهور (الشيء بالنسبة لنا أو المعلوم بالذات). وعليه فإن للواقعية الانتقادية مقدّمات هامة أيضاً في مجال «طبيعة» الواقعية أو الحقيقة و«الإدراك النفسي»، وإن هذه المقدّمات تفضي بشكلٍ طبيعي إلى التعدُّدية الأنطولوجية والمعرفية. وإن تلك المقدّمات وبعض النتائج المترتبة عليها على النحو التالي:

١. إن الحقيقة «معقّدة»، و«كثيرة الأوجه».

٢. إن الحقيقة «مستورة».

٣. إن للحقيقة «ظاهراً» و«باطناً»، بل لها «آلاف الوجوه».

٤. إن ذهن الفرد في مقام الإدراك ليس «منفعلاً» و«متفرّجاً» محضاً، بل هو في

الآن الواحد يعتبر «منفعلاً» و«فاعلاً»، و«متفرِّجاً» و«مؤثِّراً»، بمعنى أنه يعمل عمل المرآة «المقعّرة» أو «المحدّبة» و«الملوَّنة» في وقتٍ واحد.

وعلى هذا الأساس:

١ـ يمكن الحصول على تجارب «متنوّعة» من حقيقة «واحدة».

٢ـ يمكن تقديم تعبيرات وتفسيرات وقراءات «متنوّعة» لتجربةٍ «واحدة».

وفي هذه الحالة:

٣ـ إن إنكار الحقيقة أو اختلاف الناس بشأن الحقيقة لا ينشأ دائماً من «الأهواء»، وإنما ينشأ من الأمور المتنوّعة التالية:

١ـ تعدُّد الظهورات والتجلّيات «العينية» للحقيقة، أو

٢ـ تعدُّد الظهورات والتجلّيات «الذهنية» للحقيقة، أو

٣ـ تعدُّد الأفهام والتفسيرات المختلفة عن الحقيقة، أو

٤ـ اتّباع «الأهواء والرغبات».

وعلى هذا الأساس فإن إنكار «تصوير» خاصّ للحقيقة، أو الاختلاف بشأن «التصوير» الصحيح للحقيقة، هو غير إنكار ذات الحقيقة، وغير الاختلاف بشأن وجود وطبيعة الحقيقة.

وخلاصة القول: إن الواقعية البسيطة تقوم على «الحتمية الجازمة» على المستوى النظري، أو تقوم على توهُّم «الوصول» إلى الحقيقة، وتؤدّي إلى «الاستبداد النظري»، و«الاستبداد العملي»، و«الدكتاتورية»، و«العنف» على المستوى العملي. في حين إن الواقعية الانتقادية تقوم على «التواضع» العقلاني والعملي، وكذلك تقوم على دعوى «الاقتراب» من الحقيقة، بدلاً من «الوصول» إليها، ولذلك فإنها تؤدّي إلى «الديمقراطية»، و«التسامح» و«الحوار» على المستوى العملي.

يرى أنصار الواقعية البسيطة أن الواقعية الانتقادية ما هي في الحقيقة إلاّ تعبير خلاّب وخادع للتشكيك على المستوى النظري، والعبثية المذهبية على المستوى العملي، ولكنْ إذا كانت

١ـ الواقعية متعدِّدة الوجوه، وكان

٢. ذهن الفرد في مقام كسب المعرفة فاعلاً، وليس مجرَّد منفعل ومتفرّج محض،

ففي هذه الحالة:

١. يمكن الحصول على تجارب متنوّعة ـ على الأصول ـ من واقعية واحدة.

٢. يمكن تقديم تفسيرات مختلفة ـ على الأصول ـ عن تجربةٍ واحدة.

ولذلك لا يمكن إنكار هذه الحقائق تحت ذريعة الهروب من التشكيك والعبثية المذهبية. وحيث إن القسم الأكبر من معلوماتنا ظني وغير يقيني لا يمكن إقحام قيد «القطع» و«اليقين» في تعريف العلم، أو تقييد قيمة واعتبار العلم بشرط حصول القطع واليقين.

إن التشكيكية والحتمية الجازمة وجهان لعملةٍ واحدة. وإنّ ادّعاء القطع واليقين في موضعٍ تكون فيه الأدلة المتوفّرة ظنّية مخالفٌ للعقلانية. إن مسؤوليتنا العقلانية والمعرفية تقتضي منا أن نجدّ من خلال:

١. الصدق (في البحث عن الحقيقة).

٢. الجدّ (والسعي في حدود الوسع والإمكان).

٣. توظيف الأساليب الموثوقة.

لـ «الاقتراب» من الحقيقة، وأن نقيّم التمسُّك والإصرار على معتقداتنا بميزان ومعيار قوّة الشواهد والأدلة المتوفّرة لصالح تلك المعتقدات. نحن مسؤولون تجاه «الفضائل» و«الرذائل» العقلانية، وتجاه «أسلوب التحقيق»، ولسنا مسؤولين تجاه «نتيجة التحقيق».

وعلى هذا الأساس فإن سعادة الإنسان في البُعْد النظري رهنٌ بأمرين:

١. تهذيب النفس من الرذائل العقلانية (المعرفية)، واكتساب الفضائل العقلانية (المعرفية).

٢. اتّباع «الأسلوب» الموثوق في مقام اكتساب المعرفة، والقول بها، وتمحيص المتبنّيات.

إن السعي المقرون بالصدق والجدّ في «الاقتراب» من الحقيقة «يضمن» النجاة

والسعادة والفلاح للفرد مئة بالمئة؛ لأن مثل هذا السعي يستوجب القرب «العيني» و«الوجودي» من الحقيقة، حتّى وإنْ لم يفْضِ إلى القرب «الذهني» و«العلمي» من الحقيقة. إن النجاة إنما هي في الصدق، وليس في الصدق المنطقي وذات الأمر المتبنى، بمعنى أن المهم هو السعي الصادق والجاد في الاقتراب من الحقيقة، وليس مطابقة مضمون المعتقد والمتبنى مع الواقع(٢١). وبطبيعة الحال فإن السعي الصادق والجادّ للتقرّب من الحقيقة يتضمّن السعي الصادق والجادّ لإحراز الصدق (مطابقة مضمون المعتقد مع الواقع) أيضاً، بَيْدَ أن المطابقة وعدم المطابقة الواقعية والذاتية لا تقع تحت سلطة واختيار الفرد، وإن الفرد حتّى إذا كان لديه يقينٌ بمطابقة مضمون معتقداته مع الواقع مع ذلك يمكن أن لا تكون معتقداته مطابقة للواقع «حقيقة»، بمعنى أن اليقين بمطابقة المعتقد للواقع لا يضمن المطابقة «الواقعية» لذلك المعتقد مع الواقع.

ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ سعادة الفرد في البُعْد العملي رهنٌ بأمرين:

١ـ تهذيب النفس من الرذائل الأخلاقية، واكتساب الفضائل الأخلاقية.

٢ـ السعي المقرون بـ «الصدق» و«الجدّ» في إطار العمل بالواجبات.

وعلى هذا الأساس فإن العالم الجديد ليس عالم العقلانية فحَسْب، بل هو عالم «الواقعية الانتقادية» أيضاً. إن سكان هذا العالم يعترفون باعتبار «الظنّ» و«التعدّدية»(٢٢).

ذكرنا فيما سبق أن الحداثة تقوم على ثلاثة أركان، وهي:

١ـ «مرجعية العقل».

٢ـ «السلطة على الذات».

٣ـ «الفردانية».

كما يمكن توضيح الاختلاف بين العقلانية الحديثة والعقلانية التقليدية في ظلّ هذه الأركان الثلاثة أيضاً.

ففي عالم ما قبل الحداثة كان العقل في الغالب أداة لمعرفة الوحي والنقل (العقل المسموع). وأما العقل المستقلّ (العقل المطبوع أو الشهودي والعقل التجريبي) فلم يكن له من اعتبارٍ سوى في حدود بوابات الدين، وأما في ما وراء ذلك فيلغى دوره

لصالح النقل. إن هذا العقل لم يكن مرجعاً، ولم يكن مقدّماً على النقل، وإنما كان له من القيمة والاعتبار بوصفه مجرّد وسيلة وأداة لمعرفة المنقولات، وتبرير اتّباعها. كما كان الإنسان في عالم ما قبل الحداثة «محكوماً للغير»، لا «حاكماً على نفسه». فبدلاً من الرجوع إلى عقله كان مكلَّفاً بالرجوع إلى ما يقوله الآخرون. وبدلاً من إطاعة أحكام العقل كان يجب عليه إطاعة أوامر الآخرين. وبالتالي فإن الهوية الفردية للناس في عالم ما قبل الحداثة كانت باهتةً وضعيفة، ورازحة تحت وطأة الهوية الجماعية، وذائبةً فيها. أما الهوية الفردية فليست غير الهوية الإنسانية. وكما رأينا فإن العقل والعقلانية مقوّمة للهوية الإنسانية. وعلى هذا الأساس فإن ذوبان الهوية الفردية في الهوية الجماعية تؤدّي أيضاً إلى إلغاء العقل أو إضعافه.

وأما في العالم المعاصر فإن العقل يحظى بالمرجعية والموضوعية، ويكون التقدُّم لـ «شريعة العقل» على «شريعة النقل»، ولا تختزل قيمة العقل في كونه وسيلة وأداة لفهم الدين. إن سكان هذا العالم يتولون «حكم أنفسهم»، وهؤلاء لا يقتصر تدخلهم على دائرة حياتهم الشخصية فقط، بل لهم الحقّ في التدخُّل واتخاذ القرار حتّى في دائرة الحياة الجماعية أيضاً. وكذلك في العالم الحديث يكون التقدُّم للهوية الفردية على الهوية الجماعية، بمعنى أنه لا يمكن تجاهل الهوية الفردية ولوازمها الاعتبارية تحت ذريعة المصلحة الجماعية، بل على العكس من ذلك، فإن الهوية الجماعية تعتبر هوية ذرية[٢٣] متنافرة الأجزاء، ومؤلّفة من عناصر بسيطة كثيرة، وفي إطار هذا الفهم لا يكون المجتمع غير مجموع الأفراد. إن اختلاف العالم الحديث وعالم ما قبل الحداثة في هذه الموارد يعكس بوضوحٍ رؤية الإنسان الحديث وإنسان ما قبل الحداثة تجاه منزلة وموقع العقل والعقلانية، ولزوم وكيفية ومساحة الاستفادة من العقل.

من خلال الالتفات إلى الإيضاحات التفصيلية المتقدّمة في مجال العقلانية الحديثة يمكن القول: إن فهم الدكتور سروش للعلمانية العقلانية الحديثة يبتعد إلى حدٍّ ما عن الواقعية، ويمكن النقاش من بعض الجهات في انتقاداته في هذا الشأن[٢٤].

يقول الدكتور سروش في نقد العلمانية: «إن العلمانية في الحقيقة... تحلّ محلّ الدين. وبطبيعة الحال فإن ما يُقال من أن العلمانية لا تعارض الدين كلام صحيح.

فالعلمانية لا تخالف الدين، ولكنّها أسوأ من مخالفة الدين؛ لأنها منافس وبديل للدين، حيث إنها تستطيع ملء فراغ الدين بشكلٍ كامل... إن العلمانية تخلق لدى المرء دافعاً نحو العمل، وهو دافعٌ لا يُبقي لدى الفرد حاجة إلى الدين؛ حيث تعطي العلمانية لتفكيره صبغةً دنيوية تطغى على الصبغة الدينية، وتجرّده من الشعور بالحاجة إلى تحليل المبدأ والمعاد. وعندما يتمّ للعلمانية ذلك يمكن القول ـ بمعنى من المعاني ـ: إن ديناً جديداً قد ظهر إلى الوجود، ولكنّه دينٌ لا يطلق على نفسه تسمية الدين، فهو يقوم بما يقوم به الدين ـ بمعنى خلق الدافع والتفكير ـ، ولكنه لا يُسمّي نفسه ديناً»[٢٥].

وقال في نقد العقلانية الحديثة: «وعلى كلّ حال فإن الإنسان عندما يفقد الدوافع والأفكار الدينية يكون قد فقد بعض الأشياء. وإن العلمانية، على الرغم من أنها تبدو وكأنّها تحلّ محلّ الدين، وتعطي الناس دافعاً وفكراً، تعجز عن جبران بعض الأمور... فهناك أمورٌ مفقودة وضائعة، وهناك إخفاقات لا يمكن حلّها من خلال العقلانية العلمانية. فعندما تحكم العقلانية المحضة فإن الحياة من جهةٍ ستخضع لحساب الربح والخسارة، وتتحوّل الأخلاق إلى أخلاق مصلحية تماماً (utilitarian)... ولكنْ يزول شيءٌ ويغيب عن الوجود، وهو عنصر العفو والصفح والتضحية والفداء والجود والكرم...، وسيكون الملاك والمدار قائماً على الحسابات العقلية للربح. ولو لم يعد الشخص باحثاً عن مصالحه وأرباحه سيكون متّهماً في عقله. ولكنْ عندما تقف هذه الأرباح والمصالح في مواجهة بعضها سوف تتحوّل الحياة إلى جحيم... ولبّ الكلام: إن العقل الذي يكون طرفاً في النزاع ومنشأ للخصومة لا يمكنه أن يكون في موقف الحَكَم لحلّ هذا النزاع. إن الأفراد الذين يقفون موقف المطالب، ويتّخذون موقف إحقاق الحقوق، والحصول على مزيدٍ من الربح، عندما يقفون في مواجهة بعضهم سوف يأكل بعضهم لحم بعضٍ، وسوف يمزّقون بعضهم بعضاً. لا يمكن لنا أن نجد عنصر الصفح في العقلانية. وهذا هو ما يفتقر إليه الإنسان المعاصر. ولو أمكن العثور لهذا العنصر على دافعٍ فلن يكون إلاّ دافعاً دينياً أو شبه ديني، بمعنى أنه لا بُدَّ من الحصول على هذا الدافع من جهةٍ أخرى، وضمّه إلى العلمانية... ينبثق عن العقلانية

البحتة نوعٌ من الغرور والأنانية. وليس غريباً أن تقف الرومنطيقية في مواجهة العقلانية، التي تمثّل في حقيقتها جوهر العلمانية. كان أتباع هذه الرؤية يسعَوْن إلى استرجاع العناصر التي تمّ إغفالها، والتي حاق بها الظلم في المناحي الوجودية من الإنسان، وقالوا بأن العمل على تضخيم العقل قد أدّى إلى إضعاف الكثير من الأمور القيِّمة. ومن تلك الأمور في الدرجة الأولى الأخلاق، ومن بين هذه الأخلاقيات: العفو والكرم[٢٦].

يبدو أن الدكتور سروش قد أخذ تعريف العقل والعقلانية من بعض العرفاء المسلمين، من أمثال: مولانا جلال الدين الرومي. في حين أن هذا التعريف ليس جامعاً، ولا يشمل جميع أنواع العقلانية، وبالإمكان نقده حقيقة. إن للعقل والعقلانية التي ينتقدها جلال الدين الرومي وإقبال والدكتور سروش خصائص أربعة: ١. الأنانية؛ ٢. الربحية؛ ٣. الوسائلية؛ ٤. العلمية.

إن الإنسان العاقل ـ في إطار هذه العقلانية ـ هو الذي لا يفكّر من جهة إلاّ في مصالحه وأرباحه، وينظر إلى جميع الأمور من زاوية الحصول على مزيد من الربح؛ ومن جهةٍ أخرى يعتبر البيان المعقول والعقلاني هو تبرير الأحداث والظواهر والوجود من خلال البيان العلمي (الحسّي)، وتتلخّص المصادر المعرفية الأولى بالنسبة له في الحواس الظاهرية[٢٧].

وكما ذكرنا فإنّ العقلانية العملية تنقسم إلى نوعين: أخلاقية أو إيثارية[٢٨]؛ واقتصادية أو أنانية[٢٩]. كما تنقسم من جهةٍ أخرى إلى قسمين أيضاً، وهما: العقلانية غير الآلية (الناظرة إلى الأهداف)[٣٠]؛ والعقلانية الآلية (الناظرة إلى الغايات)[٣١]. إن العقلانية الأخلاقية منسجمةٌ تمام الانسجام مع المحبّة ومقتضياتها، كما هي منسجمة ومتناغمة مع العدل والإنصاف والصفح والكرم والإيثار، وهي تدعو الإنسان إلى الاتّصاف والتحلّي بمثل هذه الأمور. إن هذه العقلانية هي مصدر القيم الأخلاقية، وإن حساباتها لا تقوم على أساس الربح والخسارة الشخصية. وإذا كانت تقيم وزناً لنتائج الأعمال وأرباحها وخسائرها فإنها تأخذ بنظر الاعتبار أرباح وخسائر جميع الأشخاص الذين يتأثّرون بذلك العمل بنحوٍ من الأنحاء، ولا تقتصر في ذلك على ربح وخسارة شخص الفاعل فقط. إن المذهب النفعي[٣٢]، الذي هو أحد قراءات الأخلاق العلمانية،

هو غير الأنانية[٣٣]. إن المذهب النفعي يرى أن المعيار الأخلاقي الجيّد والصحيح هو الذي يجلب أعلى مراتب السعادة إلى أكثر الأفراد، وليس الربح الأكثر لشخص الفاعل فقط. وعلى هذا الأساس فإن المذهب النفعي لا يتنافى مع الإيثار والتضحية والصفح والجود والكرم أبداً.

يضاف إلى ذلك أن العقلانية العملية ـ كما أثبت بعض علماء المعرفة وفلاسفة الدين المعاصرين، من أمثال: آلستون وبلانتينغا وآخرين ـ هي نوعٌ أو مرتبة خاصّة من العقلانية النظرية التي لا تحظى بالمشروعية والمقبولية إلاّ في دائرة العلوم التجريبية، وفي المعرفة العلمية للطبيعة. وعلى أساس هذه الرؤية تكون المتبنيات العقائدية المرتبطة بالمبدأ والمعاد والتفسير المعنوي والروحي للعالم وللأحداث والظواهر الطبيعية مبرَّرةً، بنفس مقدار التبرير الذي تحظى به المتبنيات العلمية، والتفسير العلمي والتجريبي للطبيعة والظواهر الطبيعية.

وكما تقدَّم فإنّ تقسيم العقلانية النظرية إلى أنواع مختلفة يقوم على القول بالمقدّمتين الهامّتين التاليتين:

١ـ لدينا تجارب متنوِّعة، وإنّ التجربة الحسية لا تمثّل إلاّ نوعاً خاصاً من التجربة.

٢ـ إن التجارب غير الحسّية (أي: التجربة الدينية، والفلسفية، والعرفانية، والأخلاقية، وما إلى ذلك) تحظى في الحدّ الأدنى بنفس القيمة والاعتبار المعرفي الذي تحظى به التجارب الحسّية، ويمكن اعتمادها في مقام الحصول على المعرفة والتبرير.

إن الذين يختزلون العقلانية النظرية في العقلانية العملية يعملون في الحقيقة على إنكار إحدى هاتين المقدّمتين، أو كلاهما، أي إنهم يقولون:

١ـ لا توجد هناك تجارب متنوّعة، أو

٢ـ إن التجارب العلمية (الحسّية) هي النوع الوحيد من التجارب المعتبرة، والتي تحظى بالقيمة والاعتماد من الزاوية المعرفية.

لو فكّر شخصٌ على هذه الشاكلة لن يكون له مناص من اختزال العقلانية النظرية في العقلانية العملية، واعتبار معيار هذه العقلانية هو القابلية على قياس

وتقييم المدّعى بميزان «التجربة الحسّية»، واعتبار الادّعاءات غير العلمية أو ما فوق العلمية (الفلسفية، والدينية، والأخلاقية، وما إلى ذلك) ادّعاءات مخالفة للعقل وغير عقلانية. إلاّ أن ذات هذا الادّعاء مخالف للعقلانية؛ لأن اختزال العقلانية النظرية في العقلانية العلمية غير قابل للتبرير وفقاً لمعايير ذات هذه العقلانية[٣٤]. وعلى هذا الأساس فإن العقلانية الحديثة لا تخالف الأخلاق والأخلاقيات، ولا تخالف التفسير الديني والعرفاني للعالم. وإذا كان هناك من مشكلة فهي تكمن في حصر العقل والعقلانية في نوعٍ واحد أو أنواع خاصّة من العقل والعقلانية.

إن العقلانية هي نقيض «الخرافة» على المستويين الفكري والاعتقادي، إلاّ أن التفكيك والفصل بين الأفكار والعقائد الخرافية وبين الأفكار والعقائد المعقولة في كلّ مجالٍ من المجالات إنما يغدو ممكناً من خلال الميزان المناسب لذلك المجال. ومع إنكار العقلانية العرفانية، واعتبار الأفكار العرفانية أفكاراً فوق عقلانية، لن يبقى أيّ معيار للفصل والتفكيك بين الأفكار العرفانية الأصيلة عن تخريف المتعرفنين، وفي هذه الحالة لا يمكن التعبير عن العرفان النظري والعرفان العملي بوصفهما فرعَيْن من فروع المعرفة.

ولكنْ ما الذي يمكن قوله بشأن العلمانية؟ يبدو أنّه لا مناص لنا من الفصل بين نوعين أو معنيين من العلمانية.

ونحن نسمي هذين النوعين أو المعنيين من العلمانية بـ: العلمانية «المتطرّفة» أو «العلمانية في الحدّ الأقصى»؛ والعلمانية «المعتدلة» أو «العلمانية في الحدّ الأدنى».

إن العلمانية في حدّها الأدنى لا تحلّ محلّ الدين، كما أنها لا تدّعي ذلك. إن هذه العلمانية تعني عقلنة الدوافع والأفكار التي هي في حدّ ذاتها ما فوق دينية، ولكنْ في فترةٍ من التاريخ حاول المتديِّنون خطأً أن يجعلوها دينية. إن هذا النوع من العلمانية منسجمٌ مع الدين والأخلاق والعرفان بشكلٍ كامل. وإن الاعتراف بهذا النوع من العلمانية يعود بالنفع على الدين والأخلاق والعرفان تماماً. إن العلمانية في الحدّ الأدنى تعني النظر إلى الأمور التي هي «ذاتاً» و«واقعاً» ما فوق دينية على أنها ما فوق دينية، أو جعلها كذلك، ولكنْ في برهةٍ من التاريخ تمّ اعتبارها جزءاً من الدين؛ إما

عن طريق الخطأ؛ أو بداعي الضرورة، فاتّخذت صبغة دينية. وفي هذا الإطار يكون مسار «العلمنة»[٣٥] في واقع الأمر ردّة فعل على «نقض العلمنة»[٣٦] (جعل الأمور ـ التي هي في حدّ ذاتها غير دينية ـ دينية).

أما العلمانية في حدّها الأقصى فتعني إحلال غير الدين محلّ الدين في خصوص الدائرة الواقعية للدين. إن هذه العلمانية تعني جعل الدوافع أو الأفكار مادية، أو صيرورتها كذلك. وهي لذلك لا تتناغم مع الدين والعرفان والأخلاق. بَيْدَ أن العلمانية بهذا المعنى لا تتنافى مع الدين والعرفان والأخلاق فحَسْب، بل لا تنسجم حتّى مع العقلانية أيضاً. نحن لا ننكر أن بعض الغربيين، وبعض الشرقيين ـ تبعاً لهم ـ، يفسِّر العلمانية بهذا المعنى، ولكنْ لا يمكن إنكار هذه الحقيقة أيضاً، وهي أن بالإمكان في الحدّ الأدنى، ومن الناحية النظرية، تقديم تفسيرٍ للعلمانية والعقلانية الحديثة ـ التي هي جوهر العلمانية ـ ينسجم مع الدين والعرفان والمعنوية والأخلاق. ويمكن الإشارة إلى الكثير من الأشخاص الذين هم علمانيّون ومتديّنون بهذا المعنى أيضاً[٣٧].

ولا بُدَّ من إضافة هذه النقطة أيضاً، وهي أن العقل، على الرغم من كونه طرفاً في النزاع ومنشأ هذا النزاع، يمكنه أن يكون حَكَماً في هذا النزاع أيضاً، بل ليس هناك في الأساس من حَكَم غير العقل. إن شرط الحَكَم هو الإنصاف والحياد بين طرفي النزاع، وإن العقل الناقد ـ الذي هو مصدر العقلانية الانتقادية ـ مستوفٍ لهذا الشرط. ولذلك فإنه يمتلك صلاحية الحكم بشأن النزاع المحتدم بينه وبين الآخر[٣٨].

يستنتج الدكتور سروش من بحثه في مجال العقلانية الجديدة والعلمانية ما يلي: «إن ما حصل في الغرب والعلمانية من تقديس العقل لم يكن أمراً سيّئاً (من وجهة نظري في الأقلّ). ولكنْ لا بُدَّ أيضاً من تحرير العقل. وهذا ما تمَّتْ الغفلة عنه. وهنا يأتي دور الأنبياء؛ فإن نداءهم الهامّ إلى العالم يكمن في هذه الناحية، وهي تحرير العقل الفردي والجماعي من سطوة أعداء العقل... إن توظيف العبادة ومفهوم الله هنا هو الوسيلة الأفضل لكبح جماح الإنسان. فلولا وجود الله لحلّ هذا الإنسان المنفلت محلّ الله. وهذا هو الذي حصل في العالم. فعلى الإنسان في مرحلة من المراحل أن ينحني، وإلاّ فإن جموحه سيحوِّل العالم إلى جحيمٍ. نحن نحترم العقل، كما نحترم

الحرّية الخارجية أيضاً، كما نشحذ الهمم من أجل القضاء على الاستغلال والاستبداد، فهذه كلُّها أمور جيّدة، ولكنْ علينا العمل على استعادة شيءٍ منسيّ، ألا وهو تحرير العقل. وهذا ما قام به الأنبياء، وتفتقر إليه العلمانية»(٣٩).

إلاّ أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: «كيف يجب أن نحرِّر العقل؟»، و«كيف يمكن كبح جماح الإنسان؟». فإذا كان تكليف الإنسان ومسؤوليته تأتي على قدر عقله، وإذا كان الأنبياء يكلّمون الناس على قدر عقولهم، فعندها ألا يكون تحرير العقل مقدّمة للذهاب إلى الدين، وسماع نداء الأنبياء، وفهمه، والعمل به، بشكلٍ صحيح؟ لا شكَّ في وجوب تحرير العقل من قيود الأهواء، وسلاسل الرغبات، وأصفاد الطمع والجبن، بَيْدَ أن السؤال هو عن ماهية هذا الوجوب؟ وكيف يمكن تحصيل هذه الحرّية؟ نحن نرى أن هذا الوجوب هو وجوب أخلاقي، بمعنى أنه حكمٌ من أحكام العقل الأخلاقي. وإن هذا العقل هو الذي يتعيَّن عليه سماع نداء الأنبياء وفهمه وتلبيته. وهذا العقل هو الذي يجب عليه أن يأخذ بأيدي الناس إلى الأنبياء، ويرشدهم إلى سماع ندائهم وكلمتهم، ويحثّهم على تلبية دعوتهم.

إن الدين من وجهة نظرنا لا يحول دون تمرّد الإنسان وجعله شخصاً إلهياً، ولذلك نجد أن تمرّد أدعياء التديّن وأعداء العلمانية لا يقلّ عن العلمانيين، وأن حرق الأصولية الدينية للعالم ليس بأقلّ قسوة من حرق الأصولية العلمانية للعالم. أجل، لا بُدَّ من تحرير عقل الإنسان من قيود الطمع والهوى والجشع، ولكنْ «لا يعدل الميزان غير الميزان»(٤٠). لا يمكن للعقل أن يتحرّر إلا من قبل نفسه، وإن امتلاك زمام العقل المستقل لا يكون إلاّ بيد العقل والعقلانية الأخلاقية، التي هي النبيّ الباطني(٤١). وإذا لم يتمكّن هذا العقل من معالجة الإنسان من أمراضه لن يتمكّن الأنبياء الظاهريون من معالجته أيضاً، بل إن اتّباعهم سيعطي نتائج معكوسة. وإن النجاح الذي حقّقه الأنبياء في إطلاق سراح العقل من براثن الأهواء والرغبات والأطماع إنما كان في ظل تعزيز العقل الأخلاقي. ولا علاقة لهذه المشكلة بالعلمانية؛ فإن المتدينين والعلمانيين مبتلون بهذه الأمراض بنسبةٍ واحدة(٤٢). كما يجب تحرير العقل من قيود النقل أيضاً.

إن الذي يحول دون تمرُّد الإنسان ـ في تصوّري ـ هو الاعتقاد الراسخ بتقدُّم

الأخلاق على الدين من جهةٍ، والاعتقاد الراسخ بتقدُّم العقل الأخلاقي (العقل المتمحور حول الحق) على العقل الاقتصادي (العقل المصلحي أو المتمحور حول الربح) من جهةٍ أخرى. إن الاعتقاد بوجود الله وعبادته إذا لم يقترن بالقول والاعتقاد بتقدُّم الأخلاق على الدين فإنه لن يكبح جماح الإنسان، بل يتحوَّل إلى مبرّر وحافز ديني للطغيان والتمرّد والاستئثار.

قد يقول شخصٌ: أرى أن المتديّن هو المتواضع، والعلماني هو المتمرِّد والمنفلت، وإن العلمانية في الأساس تعني التمرّد والطغيان. بَيْدَ أن الشيء الوحيد الذي يُغيِّر هذا التعريف هو أنه على أساسٍ من ذلك يتمّ اعتبار العلماني المتواضع متديّناً، والمتديّن المتكبر والمستكبر علمانياً. إلاّ أن الحقّ هو عدم وجود أيّ ملازمة بين التديُّن والتواضع، وبين عدم التديُّن والتمرّد، إنما الاعتقاد بتقدُّم الأخلاق على الدين هو الذي يستوجب تواضع المتديِّنين، والاعتقاد بتقدُّم العقل الأخلاقي على العقل الاقتصادي هو الذي يستوجب تواضع غير المتديِّنين. فلا التديُّن من تلقائه يمنع الإنسان من التمرُّد، ولا العلمانية في حدِّ ذاتها مصدر للتمرُّد.

٤ـ نقد العقلانية

هناك في ما يتعلّق بالعقل والعقلانية بعض الغموض والاستفهامات، التي يبدو من الضروري هنا إخضاعها للبحث والنقد. يقال في نقد العقلانية عادةً:

١ـ كيف يمكن الفصل بين حكم «العقل» وبين حكم الأهواء والوساوس الشيطانية؟

٢ـ كيف يمكن الحؤول دون «خطأ» العقل؟

٣ـ كيف يمكن حلّ التعارض القائم بين عقول الناس؟

إن الذين يطرحون هذه الأسئلة يضعون الإصبع على ثلاث حقائق واضحة وملموسة. وإن هذه الحقائق الثلاثة عبارةٌ عن:

١ـ تأثُّر العقل بالعواطف والمشاعر والوساوس.

٢ـ أخطاء العقل في إدراك ومعرفة الحقائق[٤٣].

٣. اختلاف الناس في تشخيص حكم العقل.

إلاّ أن النتيجة التي يحصلون عليها من خلال هذه المقدّمات ليست صحيحة. فإن تلك النتيجة من زاوية القائلين بتقدُّم النقل على العقل هي: حيث لا يمكن القضاء على تأثير الأهواء والوساوس في حكم العقل تماماً، وحيث لا يمكن تجاوز احتمال خطأ العقل بشكلٍ كامل، وحيث لا يمكن حلّ التعارض القائم بين عقول الناس، لا بُدَّ إذن من القول بأن حكم العقل إما هو فاقدٌ للاعتبار بالمرّة، أو القول بأن اعتباره مشروطٌ بحصول القطع واليقين. وعلى كلّ حال فإن «الظنون العقلية» غير مبرّرة وفاقدة للاعتبار (إلغاء العقل). وعلى هذا الأساس لا بُدَّ من الرجوع إلى النقل، بدل العقل؛ لكي ننجو من الأخطاء وتأثير الأهواء. ويتمثّل شعار هذه الجماعة بالبيت الشعري لجلال الدين الرومي القائل:

عقل قربان كن به شرع مصطفى حسبي الله گو كه الله أم كفى(٤٤).

أما النتيجة التي يحصل عليها القائلون بتقدّم الحبّ على العقل من هذه المقدّمات فهي أن الطريق لتدارك نقصان العقل وتحريره من مخالب الأهواء يكمن في العشق والمحبّة. وسوف نبحث هذين الرأيين ضمن العنوانين التاليين:

أ. نقد العقل من زاوية القائلين بالنقل

إن الأسلوب الذي يقترحه القائلون بالنقل؛ من أجل تدارك نقصان العقل وتحريره من قيود الأهواء، ورفع التعارض القائم بين العقول، هو الرجوع إلى الوحي والنقل. إن أصحاب هذا المنهج يقولون: إن سرّ حاجة الناس إلى الدين والوحي والهداية الإلهية هو ما يعانيه العقل من النقص، ومن الوقوع في قبضة الأهواء والوساوس. وعليه فإن توقُّع الإنسان من الدين لا يعدو هذا الأمر. هؤلاء يقولون: إن حكم العقل إنما يكون مبرّراً ومعتدّاً به إذا كان قطعياً ويقينياً، وإن اتباع أحكام العقل الظنية بحكم اتباع الأهواء والوساوس.

كما يتمسّك القائلون بالنقل لتأييد ما يذهبون إليه بالشواهد الموجودة في صلب الدين، والتي لا يخلو بحثها ونقدها هنا من المناسبة. هؤلاء يقولون: إن الله نهى في

القرآن الكريم عن اتّباع الظنّ؛ إذ يقول مثلاً:

ـ ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (يونس: ٣٦).

ـ ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦).

فالآية الأولى صريحة بأن اتّباع الظنّ لا يُغني الفرد عن الحقّ والحقيقة. كما أن الآية الثانية صريحة أيضاً في نهي الفرد عن اتّباع غير العلم، وتقول بوجوب اتّباع العلم فقط. ولكن حيث إن العلم مساوق للقطع واليقين سيكون معنى هذه الآية هو النهي عن اتّباع الظنّ.

وطبقاً للتفسير الذي يقدِّمه القائلون بالنقل لهذا النوع من الآيات والروايات علينا؛ لكي نأمن من وقوع العقل في الخطأ، أن نكتفي في دائرة المدركات والأحكام العقلية بالقطع واليقين، ولا يحقّ لنا اتّباع الظنون العقلية.

إلاّ أن هذا الرأي يؤدّي إلى إلغاء وتعطيل العقل، ويفضي إلى التشكيك في مجال حجّية المدركات العقلية، وتبعاً لذلك ينتهي إلى سقوط المدركات النقلية عن الاعتبار. يمكن القول، في نقد هذا الرأي: عندما يستحيل حصول القطع واليقين في بعض الموارد يكون التماس القطع واليقين مخالفاً للعقلانية، وبطبيعة الحال فإن العقل يطلب منا في موارد استحالة حصول القطع واليقين أن لا ندعي القطع واليقين، وأن لا نقبل مثل هذا الادّعاء من الآخرين أيضاً، إلاّ أن العقل لا يطلب منا معاملة الظنون العقلية معاملة الشكّ، بل إن ما يريده العقل منا عبارةٌ عن:

١ـ أن نفصل الظنون المعتبرة والمعقولة عن الظنون غير المعقولة وغير المعتبرة.

٢ـ أن نزن ونقارن درجة تعهُّدنا والتزامنا النظري والعملي بالمتبنيات والأحكام المستندة إلى الظنون المعتبرة، مع قوّة الأدلة والشواهد الظنية المتوفرة لصالح تلك الأمور.

إن فصل وتفكيك الظنون المعتبرة عن الظنون غير المعتبرة إنما يعود سببه إلى أن الظنّ، مثل القطع، على نوعين: النوع «النفسي»؛ والنوع «المعرفي». إن الظنّ والقطع بوصفهما حالتين ذهنيتين ونفسيتين يفتقران إلى القيمة والاعتبار من الزاوية المعرفية؛

إذ يحتمل ظهورهما في الذهن لأسباب غير معرفية، فيكونان مستندين إلى العلة (العلة غير المعرفية)، لا إلى الدليل (العلة المعرفية). أما القطع والظنّ الذي يكون معتبراً من الزاوية المعرفية فهما القطع والظنّ الحاصل من الطرق المعتبرة والمعتمدة والمستندة إلى الدليل المناسب (الذي يلعب دور العلّة)، وليس القطع والظنّ المستند إلى العلّة، ولا القطع والظنّ المستند إلى الدليل غير المناسب وغير الكافي.

ومضافاً إلى ذلك يجب أن تكون «درجة» الظنّ متناسبة مع حجم «المدَّعى»، بمعنى أنه لا يمكن إثبات أو تأييد كلّ مدَّعى بأيّ دليل. قد تتغيّر درجة الظنّ المعتبر واللازم من دائرةٍ إلى أخرى، ومن موضوعٍ إلى آخر؛ لأن هذا هو ما تقتضيه العقلانية. ولكنْ كما سبق أن رأينا لا فرق من هذه الناحية بين الظنّ العقلي (الظنّ المستند إلى المشاهدة أو الاستدلال العقلي)، والظنّ النقلي (الظنّ المستند إلى الدليل النقلي)، والظنّ الحسّي (الظن الحاصل من التجربة الحسّية). إن الدرجات المتساوية للظنون العقلية والظنون النقلية والظنون الحسية تحظى بدرجةٍ واحدة من القيمة والاعتبار من الزاوية المعرفية. يُضاف إلى ذلك أن العلم مفهوم معرفي، ومقولة مشككة، والظنون المعتنى بها تعدّ عُرْفاً من العلم، ولا تعدّ جهلاً. وهذا يُثبت أننا لا نستطيع أن نعتبر العلم مساوقاً ومرادفاً للقطع واليقين.

يضاف إلى ذلك أنّ لنا أن نتساءل:

١ـ هل الأحكام التي نحصل عليها من طريق النقل قطعية ولا تقبل الخطأ؟

٢ـ هل احتمال الخطأ في النقل أقلّ من احتمال الخطأ في العقل؟[٤٥].

٣ـ ما هو الفرق بين الظنون النقلية والظنون العقلية، بحيث إن الظنون النقلية تغني الفرد عن الحقّ والحقيقة، ويمكن اعتبارها بحكم القطع واليقين، أما الظنون العقلية فلا تغني الفرد عن الحق والحقيقة، ولا تكون بحكم القطع واليقين؟

مضافاً إلى ذلك فإن سلب الحُجّية عن الظنون العقلية هو بمثابة الجلوس على غصن الشجرة وقطعه من الجزء المتّصل بالجذع؛ إذ يستحيل الرجوع المباشر إلى الله والنبيّ (من دون توسيط العقل والتجربة)؛ إذ لا بُدَّ أوّلاً من إثبات ربوبية وألوهية الله ونبوّة النبي، وتصوُّر كلماتهما وتصديقها، ليمكن بعد ذلك القول: إن هذا الحكم

الخاص هو حكم الله أو النبيّ. إلاّ أن هذا القول وهذا التصوُّر والتصديق هو من نشاط هذا العقل الناقص، والذي يكون نهباً للأهواء والغرائز. إذا كان حصول القطع واليقين في مورد بعض هذه الافتراضات ممكناً فهو بلا شَكٍّ مستحيل في جميع الموارد؛ وفي حالة الإمكان فإنه لا يحول دون وقوع الخطأ في الإدراك. ومن الجائز أن يقع العقل في الخطأ في معرفة حكم الله أيضاً. ومن جهةٍ أخرى فإن الأهواء والغرائز كما تخلّ في فهم نداء ورسالة النبي «الباطني» (العقل) وتلبية دعوته فإنها تخلّ في فهم نداء ورسالة النبيّ «الظاهري» (الوحي)، وتلبية دعوته أيضاً. يُضاف إلى ذلك أن الناس إذا كانوا مختلفين في فهم وتفسير حكم النبي الباطني فإنهم يختلفون في فهم وتفسير حكم الأنبياء الظاهريين أيضاً، هذا إذا لم نقل: إن اختلافهم في فهم وتفسير حكم الأنبياء الظاهريين أكثر وأشدّ وأعمق وأقدم من اختلافهم في فهم وتفسير حكم النبي الباطني.

وبعبارةٍ أخرى: إن الرؤية التقليدية في ما يرتبط بالعقل والوحي تقول: إن الوحي «مصدر» الأحكام الشرعية، والعقل «وسيلة» لمعرفة هذه الأحكام. ولكنّنا نرى أن الوحي ليس «مصدراً» للحكم، وإنّما هو «طريق» لمعرفة الحكم. وأما العقل فهو بالإضافة إلى كونه «وسيلةً» للمعرفة، هو «مصدرٌ» للحكم أيضاً. فإذا لم يكن هذا المصدر وهذه الوسيلة المعرفية موثوقة ومعتمدة في مقام معرفة حكمه، وكان من حقّنا تعطيله؛ بسبب احتمال خطئه، فلماذا لا يكون الأمر كذلك في ما يتعلّق بمقام معرفة الوحي أيضاً؟! هذا إذا غضضنا الطرف عن أن الوحي يصل إلينا دائماً من طريق النقل، وأن منقولات الناس، مثل معقولاتهم، ليست بمنأى عن تأثير الأهواء والرغبات. يعترف سائر علماء الإسلام ـ باستثناء الأخباريين ـ بوجود بعض الروايات الموضوعة أو المحرَّفة، ولكنْ لا أحد يقول بوجوب تعطيل السنّة؛ بسبب وجود تلك الروايات، أو أن نشترط الاعتراف بها وقبولها بحصول القطع واليقين. إن النتيجة المنطقية التي يمكن التوصُّل إليها؛ بسبب وجود الروايات المختلقة، هي التعامل مع السنّة معاملة انتقادية، والعمل على وضع أساليب تساعد على التمييز بين الروايات المختلقة والروايات الصحيحة. ولكنّ السؤال هو: لماذا لا ينبغي ـ أو لا يمكن ـ اتّخاذ منهج مشابه تجاه

العقل واحتمال وقوعه في الخطأ؟

إن آليّة المعرفة عبارةٌ عن إضافة المعطيات الجديدة إلى المعلومات السابقة. وإن وسيلة وأداة المعرفة تحمل على القيم والمعايير المعرفية (أخلاق التفكير والتحقيق). وإن العقل ـ في مقام الحصول على المعرفة ـ مقدَّمٌ على الوحي والنقل؛ لأن الوحي والنقل لا يمكنهما أن يكونا مصدراً مستقلاً للمعرفة، ولا يمكن الحصول على المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والنقل دون تركيب معطيات الوحي والنقل مع المعايير والافتراضات العقلانية السابقة (تقدّم «شريعة العقل» على «شريعة النقل»). والنقطة الهامة هي أن شريعة العقل هي، مثل شريعة النقل، غالباً ـ إذا لم نقل دائماً ـ ما تكون مفيدةً للظنّ، ولا تفيد القطع واليقين.

ولكنْ ما الذي يمكن قوله بشأن الآيات والروايات التي تنهى الناس عن اتباع الظن؟ نرى أن القائلين بالنقل قد أخرجوا هذه الآيات والروايات عن سياقاتها الطبيعية. ولذلك فإنّ جميع التفسيرات المقدَّمة لهذه الآيات والروايات خاطئة. أما من وجهة نظرنا فإن هذه الآيات والروايات ناظرة إلى موردين بعينهما:

الأوّل: عندما تكون الحقيقة واضحة، ويكون الحق في متناول الإنسان. ولا شَكَّ في أنّه إذا أمكن الوصول إلى الحقيقة في (بعض) الموارد لا يمكن ـ بل لا ينبغي ـ الاكتفاء بالظنّ والحدس في الاقتراب من الحقيقة؛ فإنّ اتّباع الظنّ في هذه الموارد لا يغني عن اتّباع الحقّ شيئاً.

والثاني: عندما يكون الموضوع من الأهمّية بحيث تقتضي المسؤولية العقلانية من الإنسان أن يعمل على طبق العلم اليقيني فقط، ولا يعتني بظنونه وحدسياته.

وفي الحقيقة يمكن القول: إن هذه الآيات والروايات لا تثبت حكماً تشريعياً وتعبُّدياً، وإنّما «تذكّر» الناس بمعايير العقلانية. إن هذا الآيات والروايات المذكورة «إرشادية»، بمعنى أنها تبيِّن حكم العقل، وليست «مولوية»، بمعنى أنها لا تبيِّن حكم الشرع. هذا هو حكم العقل الذي يحتِّم علينا عدم العمل على طبق ظنّنا في هذين الموردين المذكورين. إلاّ أنّ كلاًّ من العقل والوحي يقول: إنه لا يمكن العمل في هذين الموردين بـ «الظنّ النقلي» أيضاً. ومن هذه الناحية لا فرق بين الظنّ العقلي والظنّ

النقلي، بمعنى أن المعايير العقلانية الحاصلة من هذه الآيات والروايات لا تقبل التخصيص. وإنّ الظن النقلي أيضاً لا يحلّ محلّ الحق واليقين. وفي حالة كون الموضوع هاماً فإن الظنّ النقلي فاقدٌ للاعتبار أيضاً. في حين أن القائلين بالنقل يذهبون إلى الادّعاء بأن هذه الآيات والروايات إنما تنهى عن اتّباع الظنون العقلية فقط، وبشكلٍ مطلق. فهؤلاء يرَوْن أن الظنّ النقلي بحكم اليقين. إن القائلين بالنقل ذهبوا إلى التصوّر بأن هذه الآيات والروايات تبيّن الحكم التعبّدي للشرع، ثمّ استنتجوا من ذلك أن هذا الحكم التعبّدي قد تمّ تخصيصه بالأدلة الدالة على حجّية الظنون النقلية. ولكننا نرى خطأ هذا الفهم والاستنباط، ونقول بأن هذه الآيات والروايات تبيّن المعايير العقلانية والأخلاقية الحاكمة على البحث والتفكير.

وإذا تجاوزنا هذين الموردين فإن كلاً من العقل والوحي يقول بأننا مكلّفون بالعمل على طبق ظنوننا، ولا مناص لنا من ذلك، بمعنى أنه عندما لا يكون الحقّ في بعض الموارد واضحاً، ولا يمكن الوصول إلى الحقيقة، وكان الحصول على اليقين مستحيلاً أو مستعصياً ومستلزماً للعسر، وفي الموارد التي لا يجب فيها الاحتياط، يحقّ لنا أن نعمل على طبق ظنوننا، دون أن يكون هناك فرقٌ في هذه الموارد بين الظنّ العقلي والظنّ النقلي والظنّ الحسّي. إنّ علمنا بمضمون الوحي في أكثر الموارد ـ إذا لم نقل في جميعها ـ، بما في ذلك الآيات والروايات التي تنهانا عن اتباع الظنّ، لا تتجاوز حدود الظنّ، وإنّ سلب الحجّية والاعتبار عن مثل هذا الظنّ سيؤدّي إلى تعطيل الوحي. وعليه فإن خطأ العقل لا يمكن رفعه من خلال الرجوع إلى النقل. كما لا يمكن من هذا الطريق تخليص العقل من براثن الأهواء.

ب ـ نقد العقل من الزاوية العرفانية

إن الطريق الذي ينتهجه عرفاء المسلمين؛ لرفع نقصان العقل وتخليصه من قيود الهوى، يقوم على تزكية وتهذيب النفس، وسلوك طريق الحبّ من جهةٍ، والقول بتقدُّم المحبّة والعشق على العقل من جهةٍ أخرى. إن التقابل والمواجهة بين العقل والعشق، وتفوُّق العشق على العقل، يعدّ من التعاليم الهامّة للمنهج العرفاني في عالم الإسلام.

يقول أصحاب هذا الحلّ:

١. هناك حقائق لا يمكن للعقل أن ينالها. وإنّ الطريق الوحيد الموصل إلى معرفتها يكمن في (العشق) والحبّ، والقول بأن (العشق يمثّل بوصلة أسرار الله). ولا يمكن الحكم بشأن صحّة وسقم الأقوال الناظرة إلى هذه الحقائق من خلال المعايير العقلانية.

٢. إن المعرفة التي تأتي من طريق الحبّ والعشق (التجربة العرفانية) أفضل وأشرف وأكثر قيمةً من المعرفة الحاصلة من طريق العقل.

٣. إن العقل العملي هو عقل «مصلحي» و«نفعي» و«أناني».

٤. العقل أسير النفس الأمّارة.

ـ إن العشق لا ينسجم مع العقل (طبقاً لحسابات العقل النفعي والمصلحي يعتبر العشق عين الجنون).

٥. لا يمكن محاربة الرذائل الأخلاقية من خلال الاستناد إلى العقل الواقع في أسر الهوى.

٦. يمكن تخليص العقل من أسر الأهواء والرغبات من طريق تزكية النفس وتهذيبها.

٧. يمكن تحرير العقل من قيود الجشع والطمع بالعشق والمحبّة.

٨. إن الطريق الوحيد لعلاج الرذائل الأخلاقية جذرياً هو العشق.

إلاّ أن العرفاء بطبيعة الحال ـ وخلافاً للقائلين بالنقل ـ لا يأمرون بتعطيل العقل، وإنما يُصرّون على مجرّد تحرير العقل والالتفات إلى القيود التي يعاني منها في مقام معرفة الحقائق. وإن هاتين النقطتين جديرتان بالتأكيد حقّاً.

ومع ذلك توجد هنا بعض المسائل المبهمة التي تحتاج إلى التوضيح، وهي:

١. إن تزكية النفس وتهذيبها «في مقام المعرفة» ليست غير تطهير الروح من الرذائل المعرفية، وإحلال الفضائل المعرفية بدلاً منها.

٢. من خلال التأمّل في كلمات العرفاء يمكن لنا أن ندرك أن فهمهم للعقل هو ذات الفهم السائد في الثقافة الإسلامية، والتي على أساسها يتمّ:

١. اختزال العقل النظري في العقل الاستدلالي بالمعنى الأرسطي للكلمة.

٢. اختزال العقل العملي في العقل المحاسب والآلي والمتمحور حول ذاته.

٣. اختزال العقلانية في الاستدلال على الطريقة الأرسطية.

٤. اختزال المصادر المعرفية المعتبرة في التجربة الحسّية والاستدلال العقلي القائم على التجارب الحسّية.

فإذا كان لدى الفرد مثل هذا الفهم للعقل والعقلانية سوف يصل إلى نتيجة مفادها:

- إن التجربة العرفانية فاقدة للقيمة والاعتبار.
- إن إله العرفان غير معقول.
- إن التفسير العرفاني للعالم (وحدة الوجود) خلاف العقل والعقلانية.
- إن العشق أمرٌ مذموم، وإن الابتلاء بالعشق هو عين الجنون والخبال.

وعلى هذا الأساس فإن العقل الذي يشجبه العرفاء وينتقدونه عبارةٌ عن فهم خاص للعقل النظري، وفهم خاص للعقل العملي. إن مثل هذا الفهم للعقل ناقص، ولا يشمل جميع أقسام أو آليات العقل النظري والعملي. إن مثل هذا الفهم الناقص للعقل والعقلانية يستحقّ النقد حقيقة. وعلى هذا الأساس يمكن القول في مقام الإجابة عن نقد العقلانية من الزاوية العرفانية:

١. إن العقل النظري لا يُختزل في العقل الاستدلالي الإغريقي المتمثّل بالقياس القائم على التجارب الحسّية (إن آلية العقل لا تكمن في الاستدلال على الطريقة الأرسطية)، بل إن الآلية الرئيسة للعقل النظري تكمن في «تقييم التناسب بين الدليل والمدّعى»، و«الشهود العقلاني».

٢. إن العقلانية النظرية لا تُختزل في العقلانية الفلسفية، وإن العقلانية المناسبة مع مساحة العرفان عقلانية عرفانية (تناسب الدليل العرفاني مع المدّعى العرفاني).

٣. إن المدّعيات العرفانية غير قابلة للإثبات أو التأييد من خلال الاستدلال على الطريقة الأرسطية، والاستناد إلى المقدّمات الحسّية والفلسفية، فهي بهذا المعنى فوق طور العقل. ولكنّها قابلةٌ للإثبات والتأييد والتبرير العقلاني (العقل الشهودي)

بمساعدة المشاهدات العقلانية والتجارب العرفانية.

٤. إن مصادر المعرفة لا تُختزل في التجربة الحسّية والاستدلال العقلي القائم على التجارب الحسّية (يمكن للتجربة العرفانية في الحدّ الأدنى أن تكون معتبرة وذات قيمة وقابلة للاعتماد، كما هو الحال بالنسبة إلى التجربة الحسّية، ويمكن الاستفادة من هذه التجارب (العرفانية) بوصفها موادّ أولية في الأدلة العقلية).

٥. إن النقد العرفاني للعقلانية يقوم على مغالطة أخذ «ما بالعرض» بدلاً عن «ما بالذات» (إن العقل والعقلانية لا يساوي الفلسفة التقليدية الإغريقية أو الإسلامية، كما أن إبطال آراء الفلاسفة المنتسبين إلى هاتين المدرستين لا يساوق إبطال العقلانية وإلغاء الفلسفة).

٦. لو أبطلنا العقلانية في دائرة العرفان لن يكون هناك أيّ معيار للفصل والتفكيك بين الأفكار والادّعاءات العرفانية الأصيلة وبين الخرافات (العقلانية نقيض الخرافة، وليست نقيضاً للعرفان).

ولكنْ ما الذي يمكن قوله بشأن انتقادات العرفاء للعقل العملي؟ في تصوُّرنا:

١. إن فهم العرفاء المسلمين للعقل العملي ناقصٌ أيضاً؛ وذلك لأن هذا الفهم يختزل العقل العملي في العقل الأناني والمصلحي الآلي، ولا يشمل العقل غير الآلي والعقل الأخلاقي(٤٦).

٢. إن العشق وإنْ كان يمثّل أحد أفضل الطرق لتحرير العقل، ولكنْ هناك أيضاً طرقٌ أخرى للوصول إلى هذه الغاية؛ لأن المعنى الدقيق لتحرير العقل عبارة عن رفع الموانع التي تعيق العقل عن ممارسة دوره المناسب والمتوقَّع منه. وإن هذه الموانع تنقسم إلى قسمين: موانع خارجية؛ وموانع داخلية. وإن حقوق الإنسان تعمل على رفع الموانع الخارجية الماثلة أمام طريق العقل، وتضمن حرّيته السلبية، ولكنّها تسكت عن رفع الموانع الداخلية. والموانع الداخلية عبارةٌ عن الرذائل النفسية. وأما تحرير العقل من قيود الرذائل النفسية (الأعمّ من الرذائل الأخلاقية والرذائل المعرفية)، وطرق إزالة هذه الرذائل، فلا ينحصر بالعشق، وهناك في الحدّ الأدنى طريقان آخران لمعالجة الرذائل بشكلٍ جذري: **أحدهما**: هو التقوى والخشية من الله؛ **والآخر**: الالتفات إلى

الكرامة الإنسانية.

٣. إن العقل والعقلانية الأخلاقية تنسجم مع العشق (والإيثار)، ولكنْ لا بشكل مطلق، بل إن معقولية العشق رهنٌ بتأثيره الإيجابي على الازدهار والنمو الأخلاقي لدى الفرد[٤٧].

٤. إذا كان لخصائص المعشوق دورٌ في نوع تأثير العشق على أخلاق العاشق، وكونه إيجابياً أو سلبياً، فعندها تكون مطلوبية العشق من الناحية الأخلاقية رهناً باستحقاق المعشوق وصلاحيته الأخلاقية، بمعنى أن تأثير العشق ـ في هذا الفرض ـ في معالجة الرذائل الأخلاقية في الحقيقة ليس تأثير العشق بما هو عشق، بل هو تأثير الأوصاف والخصائص التي يتمتَّع بها المعشوق. إن العشق يسلب أوصاف العاشق، ويزرع في كيانه وروحه أوصاف المعشوق.

وعلى هذا الأساس:

٥. إذا كان المعشوق يتمتَّع بالفضائل الأخلاقية، وإذا كانت الصورة التي يحملها العاشق عن المعشوق مشتملة على الفضائل الأخلاقية، فإنّ عشقه له سوف يؤدّي إلى تنمية هذه الأوصاف لديه. وأما إذا كان المعشوق متّصفاً بالرذائل الأخلاقية، أو إنّ الصورة التي ارتسمت له في ذهن العاشق مشتملةٌ على الرذائل الأخلاقية، من المحتمل عندها أن لا يساعد عشقه له في معالجة الرذائل الأخلاقية، بل قد يؤدّي ذلك إلى استفحال الرذائل الأخلاقية وتعذُّر معالجتها، بل قد يؤدّي إلى استحالة علاجها.

٦. إن طريق مكافحة الرذائل الأخلاقية يكمن في تعزيز وتقوية العقل الأخلاقي، وتحكيمه على العقل الأناني والمصلحي. ويمكن للعشق أن يكون عنصراً مساعداً في هذا الشأن.

ولكنْ ما الذي يمكن قوله بشأن النسبة القائمة بين العقل والعشق؟

نتكلَّم أوّلاً عن النسبة القائمة بين العشق والعقل النظري. لا شَكَّ في أن العشق يُعَدّ واحداً من قنوات ومصادر المعرفة، إلاّ أنه في الوقت نفسه يشكّل واحداً من موانع المعرفة أيضاً. قال النبي الأكرم: «حُبّك للشيء يُعمي ويصمّ»[٤٨]. فالعشق، كما يؤدّي إلى رؤية ما يتصف به المعشوق من الجمال والكمال، يحول دون رؤية ما يتّصف

به من القبائح والرذائل أيضاً.

كما يمكن عدُّ العشق واحداً من الفضائل المعرفية؛ لأن الرذائل الأخلاقية والمعرفية من موانع معرفة الحقيقة، وإنّ العشق يمثّل أحد أفضل الطرق وأكثرها تأثيراً في علاج هذه الرذائل. وفي الوقت نفسه ـ كما أسلفنا ـ فإنّ دور العشق في معرفة الحقائق ليس إيجابياً على الدوام. فإن العشق، كما يطهّر الإنسان من الرذائل الأخلاقية، يجعل منه أسيراً مكبّلاً بأصفاد المعشوق، فإذا كان ذلك المعشوق شيئاً مغايراً للحقيقة قد يُشكِّل مانعاً من التعرُّف إلى الحقيقة بشكلٍ صحيح. في حين أن العقلانية النظرية لا تنسجم مع «التفكير الخرافي» و«تقديس الخرافة»، دون «العشق» و«الهيام».

مضافاً إلى ذلك فإن العرفاء عندنا يتحدّثون عن العشق يتحدّثون وكأنّ التطهّر من الرذائل الأخلاقية من الخصائص الذاتية للعشق، بمعنى أنه من خصائص العشق بما هو عشق. في حين قد لا يكون الأمر كذلك. ولربما كان تأثير العشق في أخلاق العاشق بتأثير من خصائص المعشوق، فيتّخذ العاشق صبغة المعشوق. وعندها سيكون تأثير العشق في علاج الرذائل الأخلاقية في الحقيقة تأثيراً من قبل «المعشوق»، وليس تأثيراً من قبل «العشق»، وخصوصية لنوع خاصّ من العشق، وليس خصوصية للعشق بما هو عشق. يرى العرفاء أن العشق يمثّل أحد الفضائل، بل هو عندهم يمثّل أمّ الفضائل بأسرها. ولكنْ ربما أمكن القول: إن كون العشق فضيلة أو رذيلة تابع في بعض الموارد لخصائص المعشوق وخصاله في الحدّ الأدنى. وفي هذه الحالة لا يعدّ عشق المعشوق فضيلةً إلاّ إذا كان المعشوق فاضلاً، ليست فيه أيّ شائبة من شوائب الرذيلة. فإذا كان المعشوق متّصفاً بجميع الفضائل عندها سيكون عشقه أمّ جميع الفضائل، في هذه الحالة فقط. وعلى هذا الأساس فإن التأثير الأخلاقي للعشق ـ في بعض الموارد على الأقلّ ـ تابعٌ لخصائص وخصال المعشوق[٤٩]. وعلى حدّ تعبير (هاوسي) : «قل لي مَنْ تعشق أقُلْ لك مَنْ أنت».

وبطبيعة الحال فإن العشق لا يتعلّق بالإنسان والكائن الإنساني (من قبيل: الإله المتشخّص والمتأنسن) فقط، بل يمكن أن يتعلّق حتّى بالأمور المجرّدة والمثالية، من

قبيل: الحقيقة والعدالة والخير والجمال أيضاً. فإن الـ (philosophia) مثلاً إنما تعني في الحقيقة عشق الحكمة(٥٠). إلاّ أن النقطة الهامة التي يجب ذكرها هنا بشأن هذه الموارد هي أن تعيين ما إذا كانت مثالية وتقييمها، وتحديد ما إذا كانت تستحقّ أن تكون مثالية، من شؤون العقل الأخلاقي.

ومن ناحيةٍ أخرى يجب عدم اختزال العقلانية النظرية في العقلانية العلمية والفلسفية، كما يجب عدم تقييم المدّعيات العرفانية بميزان العقلانية العلمية أو الفلسفية. تقول العقلانية العلمية: إنما الشيء المعقول هو الذي يمكن اختباره بميزان التجربة الحسّية، أو الذي يكون فرض وجوده ضرورياً للتجارب الحسّية. إن هذه العقلانية لا تنسجم مع العشق والسرّ والحيرة والعرفان والمعنويات، ولا تتحمّل مثل هذه الأمور. طبقاً لهذه العقلانية تعتبر الأفكار الدينية والأخلاقية والعرفانية خرافة وأسطورة وغير علمية ومخالفة للعقل؛ لأن هذه الأفكار لا تقبل التقييم والإثبات والإبطال أو التأييد والتضعيف، لا بميزان التجربة الحسّية، ولا افتراض وجودها لازم وضروري لبيان التجارب الحسّية. ولو عمد شخصٌ إلى اختزال العقلانية النظرية في هذا النوع من العقلانية فإنه سينتهي إلى القول بـ «عبادة العلم»(٥١) أو التفرعُن. أما العقلانية العلمية فهي نوعٌ خاص من العقلانية الضرورية والمفيدة في حدّ ذاتها، إلاّ أن توسيع هذه العقلانية نفسها إلى خارج حدود الطبيعة والعلوم التجريبية، وتقييم المدّعيات الدينية والعرفانية بمعايير العقلانية العلمية، مخالفٌ للعقلانية.

كما أن المدّعيات العرفانية غير قابلة للتقييم والاختبار بموازين ومعايير الفلسفة الإسلامية أيضاً. كما أن العقلانية السائدة في الفلسفة الإسلامية لا تتحمّل التفسير العرفاني للعالم، ولا تنسجم بشكلٍ خاصّ مع وحدة الوجود العرفاني (فإن كثرة الوجود تمثّل واحدة من افتراضات الفلسفة الإسلامية). وبالإضافة إلى ذلك فإن التجارب والمشاهدات العرفانية تعتبر من وجهة نظر هذه الفلسفة فاقدةً للقيمة والاعتبار المعرفي؛ إذ إن الطريق الوحيد المعتبر لكسب المعرفة طبقاً لتعاليم هذه الفلسفة هو «القياس البرهاني»، ولا مشروعية للتمسُّك بالمشاهدات والاستدلال الشهودي والتمثيلي في الفلسفة. ولكنْ لا وجود لأيّ دليل يُثبت صحة هذا التفسير المضيّق للعقلانية

النظرية، وجامعيّته بالقياس إلى جميع أنواع العقلانية النظرية الأخرى.

ورغم ذلك لا يصحّ الادّعاء القائل بأن المدّعيات العرفانية «تفوق العقلانية». وكما رأينا فإن الدائرة العرفانية تمتلك عقلانيّتها المناسبة أيضاً. وأساساً فإن العرفان النظري ليس شيئاً آخر غير إعادة إصلاح عقلانية المشاهدات والتجارب العرفانية. وخلافاً للتصوُّر السائد فإن هذه المشاهدات والتجارب لا تُختزل في المشاهدات والتجارب «القلبية»، في مقابل «العقلية»، بل تشمل طيفاً متنوِّعاً يحتوي على المشاهدات والتجارب العقلية الناظرة إلى المسائل العرفانية أيضاً. وأساساً لا يُمكن رسم حدٍّ قطعيّ وحاسم بين «العقل» و«القلب»[٥٢]. وعلى كلّ حال فإن العقل لا يريد منا تقييم المدّعيات العرفانية بميزان العقلانية العلمية أو الفلسفية أو الرياضية؛ لأن مثل هذا التقييم من شأنه أن يكون مخالفاً للعقلانية، إلاّ أن العقل يريد منا أن نقيّم هذه المدّعيات بميزان العقلانية العرفانية؛ لأنه الميزان والمعيار الوحيد الذي يمكن على أساسه الفصل بين الأفكار الأصيلة والتعاليم العرفانية المعقولة وبين التعاليم الخرافية والمنافية للعقل في مجال العرفان.

هناك الكثير من الحقائق التي هي فوق طور الاستدلال بالمعنى الأرسطي للكلمة، ومن هنا فإنها غير قابلة للتقييم والنفي والإثبات. إن للاستدلال الأرسطي خصوصيتين، وهما: **أوّلاً**: الاستدلال القياسي، **وثانياً**: الاستدلال القائم على المقدّمات الحسّية[٥٣]، إلاّ أن هذا لا يعني أن هذه الحقائق فوق طور العقل، ولا يمكن الحكم بشأن صحّتها وسقمها من خلال المعايير العقلانية. وكما سبق أن ذكرنا فإن مقتضى العقلانية النظرية في مجال العرفان، أو إن تعريف العقلانية في هذا المجال، عبارةٌ عن: «تناسب الدليل العرفاني مع المدَّعى العرفاني». وعلى كلّ حال فإن لدى العرفاء أدلتهم على مدَّعياتهم. وإن هذه الأدلة ـ بطبيعة الحال ـ ليست من سنخ الاستدلال القياسي، كما أنها لا تقوم على المقدّمات الحاصلة من التجارب الحسّية، إلاّ أن التجربة العرفانية تعدّ من الناحية المعرفية نوعاً من أنواع الأدلة المعتبرة في موضعها، ويمكن من خلال الاستناد إلى هذه التجربة والأدلة (التمثيلية) القائمة على هذه التجربة التمييز بين العرفان الأصيل والخرافات. إن مجموعة المعايير المعبِّرة عن شرائط اعتبار التجربة

العرفانية تؤلّف «شريعة العقل» في مجال العرفان. في ما يتعلّق بإدراك الحقائق العرفانية نجد قدم بعض أصحاب الاستدلال غير مستقرّة، ولا متمكّنة[٥٤]؛ إذ يستندون في أدلتهم إلى مقدّمات حسيّة وتجريبية بحتة، ولا يرَوْن تلك القيمة المعرفية اللازمة للمشاهدات والتجارب العرفانية. وعلى كلّ حال فإنّ الاستدلال أخصّ من العقلانية ومن التبرير المعرفي.

ولكن ما الذي يمكن قوله بشأن الربط والنسبة القائمة بين العشق و«العقل العملي»؟ طبقاً لمعايير العقل المصلحي والعقلانية الاقتصادية يُعتبر العشق أمراً غير مبرَّر ولا معقول. فالعقل المصلحي يأخذ في حسابه ربحه وخسارته على الدوام. وهذا هو العقل الذي يمقته العرفاء، وهو الذي يريدونه من التقابل بين العشق والعقل في بعض الموارد. إن العقل الاقتصادي يرى العشق عين الجنون والخبال؛ لأن الذي يعشق إنما يكون في الحقيقة مقامراً ومقحماً نفسه في مجازفة شديدة الخطورة، ويكون احتمال الوصول فيها إلى الغاية ضئيلاً جداً. فنتيجة العشق ليست مجهولة فحَسْب، بل إن العشق إحلال المعشوق محلّ النفس، والتضحية من أجله والفناء فيه بشكلٍ كامل، دون توقُّعٍ لأيّ مكافأة أو طمع في نتيجة أو ربح. إن مثل هذا الأمر من الأساس لا ينسجم مع العقلانية الأنانية والنفعية والمصلحية. في العشق الحقيقي تزول الأنا نهائياً، فضلاً عن أن تفكّر هذه الأنا بربحها أو خسارتها، أو أن تفكّر في مصلحتها أو ضررها.

وعليه لو نظرنا إلى العشق من زاوية العقلانية الأنانية لن نجد أضرار العشق أكثر من منافعه فحَسْب، بل سنجد العشق ضرراً وخسراناً كلّه. فالعشق يعني إلغاء وتعطيل العقل الأناني. إلاّ أن العشق والهيام منسجمٌ ومتناغم مع معايير العقلانية الأخلاقية؛ لأن معقولية العشق من الزاوية الأخلاقية يعود سببها إما إلى التأثير الذي يتركه العشق بما هو عشقٌ على شخصية العاشق؛ وإما إلى التأثير الذي ينال العاشق من معشوقٍ خاص. وفي الحالة الأولى يحكم العقل الأخلاقي بمطلوبية العشق بما هو عشق. وأما في الحالة الثانية فإنّ حكم العقل الأخلاقي بمعقولية ومطلوبية العشق إنما يشمل نوعاً خاصّاً من العشق. وعلى كلتا الحالتين يكون الفناء في الآخر وإحلال

الآخر محلّ النفس أمراً معقولاً ومقبولاً؛ لأن الأنا التي تتمّ التضحية بها في الحقيقة هنا هي الأنا التي تكون منشأً لعبادة الذات، وليست الأنا الأخلاقية.

وعلى هذا الأساس فإن العقلانية الأخلاقية تدعو الإنسان إلى العشق، وإن العشق والهيام ـ إذا اعتبرناهما من الأفعال الإرادية والاختيارية ـ تكون عُرضة للنقد والتقييم الأخلاقي. وعلى أيّ حال فإن القيمة الأخلاقية للعشق تأتي من الدور الذي يلعبه العشق في تعزيز الأنا الإنسانية والسيطرة على الأنا الحيوانية. ومن خلال هذا البيان يتّضح أن نقدهم للعقل والعقلانية تفسير مضيّق للعقل والعقلانية. وعلى هذا الأساس لو تخلّى هذا التفسير عن مكانه لتفسير العقل والعقلانية بشكلٍ صحيح فإن تلك الانتقادات ستفقد صدقها واعتبارها. وباختصارٍ فإنّ كلمات من قبيل: «لا فصل للعشق في كتاب طبيب العقل... تعايش أيّها القلب مع الداء ولا تأمل بدواء»[٥٥] إنما تصدق بشأن العقلانية المصلحية فقط، دون العقلانية الأخلاقية.

ج ـ نقد العقل من الزاوية العقلانية

إن الطريق الثالث الذي يمكن اقتراحه لتعويض نقصان العقل وتحريره من الأهواء والرغبات هو العقلانية الانتقادية. تقول هذه الرؤية: «إن الميزان يعتدل بالميزان»[٥٦].

طبقاً لهذه الرؤية يمكن تمييز حكم العقل من حكم الأهواء بواسطة «الدليل»، ولا ينبغي الإذعان لحكم العقل دون دليلٍ معتبر، بمعنى أن حكم العقل يجب أن يكون مقروناً بالدليل، وإن الدليل الذي يُبرِّر حكم العقل يثبت بنفس المقدار أنه لا ينبثق عن الأهواء والرغبات. وفي الوقت نفسه لا بُدَّ من الالتفات إلى أن التعاطي الانتقادي للعقل مع أحكامه إنّما يؤدّي إلى «تقليل» أخطاء العقل في تشخيص الحقيقة وإدراك حكمه وحكم الشرع. وعليه لا وجود لأيّ طريق أو أسلوب لنفي الخطأ بشكلٍ كامل وقطعي ويقيني؛ فإن اليقين «المنطقي» و«المعرفي» إذا كان في متناول الإنسان إنما يكون في دائرة المنطق والرياضيات، وإن اليقين «النفسي» من الناحية المنطقية يفتقر إلى القيمة المعرفية.

وفي مقام حلّ التعارض القائم بين العقل والعقل الآخر، وكذلك حلّ التعارض القائم بين العقل والوحي، أو العقل والنقل، لا بُدَّ من الاحتكام إلى ذات العقل أيضاً. وإن حكم العقل ومقتضى مسؤوليتنا ووظيفتنا العقلانية هو اتّباع الأصلين التاليين:

١. قياس أدلتنا إلى أدلة الآخرين، والإذعان للدليل الأقوى.

٢. قياس الأدلة العقلية إلى الأدلة النقلية، والإذعان للدليل الأقوى.

وإن تعارض العقل مع الوحي، أو تعارض العقل مع النقل، إنّما هو في حقيقته مصداقٌ ومورد للتعارض بين العقول.

يتمثّل الطريق الوحيد للتقليل من الأخطاء المعرفية ـ من وجهة نظرنا ـ في المزج بين مختلف مصادر المعرفة، وتنظيم المعلومات والمعطيات الحاصلة من مختلف القنوات المعرفية، من قبيل: القلب والعقل والحسّ والتجربة والوحي والنقل. لا يمكن للدين والوحي والقلب والعشق أن يحلّ محلّ العقل في الحياة الفردية والجماعية للناس، كما لا يمكن لعقل أن يحلّ محلّ هذه الأمور. إن الطرق المختلفة للحصول على المعرفة تكمل بعضها، وإن المزج المناسب والمطلوب للمعارف التي ينتهي إليها كلّ واحد من هذه الطرق يُسهم في المجموع في تقليل أخطاء الإنسان على المستوى العلمي، وعلى المستوى العملي. والمهم في البين هو أن يتعاطى الفرد مع جميع المصادر المعرفية بشكلٍ انتقادي، وأن لا يُفضّل مصدراً على مصدر آخر. إن العقلانية المعتدلة والانتقادية غير العقلانية المتطرّفة أو الجازمة. إن هذا النوع من العقلانية يعطي الاعتبار والقيمة اللازمة للوحي والنقل والقلب أيضاً، وهي تمتلك ادّعاء متواضعاً ومنصفاً، وهو عبارة عن: «تقدُّم الظنّ الناشئ عن الدليل الأقوى على الظنّ الناشئ عن الدليل الأضعف، سواء أكان هذا الظنّ ناشئاً عن العقل (الشهود أو الاستدلال العقلي)، أو عن طريق القلب والتجربة العرفانية، أو عن طريق الحسّ والتجربة العلمية».

٥. كلمةٌ أخيرة

يجب عدم تفسير التأكيد على العقل والعقلانية بعدم الحاجة إلى السنّة. فالسنّة

هي عُصارة تجارب الماضين، وحصيلة احتكاكهم بالمسائل النظرية والمشاكل العملية في مختلف مجالات الحياة. إن العقلانية تقتضي منا أن نجدّ في حفظ تجارب السابقين، والعمل على توظيفها والاستفادة منها. يقول الإمام عليّ‏‏: «العقل حفظ التجارب»(٥٧)، أي إن العقل عبارة عن استلهام التجارب، والاعتبار بها.

والمهمّ في البين هو كيف يمكن لنا أن نستفيد من السنّة؟ وما هو منهج الاستفادة منها؟

إلاّ أن الإيمان بالسنّة مطلقاً، ومن دون تمحيص ونقد، مخالفٌ للعقلانية بمقدار مخالفة إنكارها المطلق للعقلانية. إن العودة إلى السنّة هي مصداقٌ للعودة إلى العقل الجمعي. والفريضة الخطيرة التي يجب أن يضطلع بها المصلحون المعاصرون تكمن في العمل على «الإصلاح العقلاني» للسنّة في عصر التجدُّد. وإن الفهم التقليدي للدين والتديُّن التقليدي يُشكّل جزءاً من السنّة، والذي هو ـ كسائر أجزائه ـ خليطٌ من الحقّ والباطل، والصواب والخطأ، والمعقول وغير المعقول. من هنا فإن المعرفة الدينية والتديُّن التقليدي بحاجةٍ ماسّة إلى النقد العقلاني والأخلاقي. ولا ينبغي تسرية تقديس الدين وكونه حقّاً على «فهم» و«عمل» وسلوك المتديِّنين.

كما لا ينبغي حمل التأكيد على العقل والعقلانية على أنه يعني الإعراض عن الحقّ، والاستغناء عن الوحي والدين، والتنكُّر للأنبياء أو الاستغناء عن تعاليمهم، والاستنكاف عن عبادة الله. لا يمكن للعقل أن يحلّ محلّ الدين في حياة الإنسان، كما لا يمكن للدين أن يحلّ محلّ العقل في حياة الإنسان. إن الذي ينشده ويطلبه العقل والوحي رهنٌ بأن نقيم تلاقحاً وتعاطياً وحواراً عقلانياً بينهما. إن الدين ثمرة العقل الإلهي والنبوي، وإن العقلانية تريد منا أن نفيد الفائدة القصوى من عقول الآخرين. وإن الذي لا ينسجم مع العقلانية هو أن أعمل على تعطيل عقلي في مقابل عقل الآخر، وهذا الآخر يشمل الله والنبيّ أيضاً. وإن الفرد لا يستفيد من العقل الإلهي والنبويّ إلاّ بمقدار ما يتمتّع به عقله من النشاط والازدهار.

الهوامش

(١) سبق أن نشرنا خلاصة أبحاث هذا الفصل في مجلّة (مدرسة). انظر: فنائي، مباني اجتهاد: تأثير معرفت بشري در معرفت ديني، مجلّة نقد ونظر، العدد ٣ ـ ٤: ٢٨٤ ـ ٢٩٣.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم: ٥٠، الحكمة رقم ٣١٥.

(٣) إن المراد من المصالح الأنوية هنا هو الأعمّ من المصالح الفردية والصنفية والفئوية والوطنية؛ فإن العقلانية الاقتصادية تريد منا:

١ـ عند التعارض بين مصالحنا الشخصية ومصالح الآخرين أن لا نفكر إلاّ بأرباحنا وخسائرنا، ولا نفكر في أرباح وخسائر الآخرين.

٢ـ عند التعارض بين مصالحنا الفئوية والصنفية والمصالح االفئوية والصنفية للآخرين أن لا نفكر إلاّ بأرباحنا وخسائرنا الصنفية والفئوية، ولا نفكر في الأرباح والخسائر الصنفية والفئوية للآخرين.

٣ـ عند التعارض بين مصالحنا الوطنية والمصالح الوطنية للآخرين أن لا نفكر إلاّ في مصالحنا الوطنية فقط، ولا نفكر بالمصالح الوطنية للآخرين.

والوجه المشترك بين هذه الموارد الثلاثة يكمن في تقديم مصالحنا «الأنويّة» على مصالح الآخرين، رغم اختلاف «الأنا».

(٤) تعود هذه الإجابة إلى (كانْت) وأتباع مدرسته.

(٥) إن هذا الجواب يعكس لبّ وجوهر «التعاقدية» (contractarianism). يسعى التعاقديون إلى إثبات أن الالتزام الأخلاقي إذا تمسّك به أكثر أفراد المجتمع سيكون لصالح الجميع. انظر في هذا الشأن الكتاب التقليدي:

- Gauthier, D. (1987) Morals by Agreement (Oxford: Oxford University Press Clarendon Press).

(٦) فحوى شعر للمولوي يقول فيه:

«إين جهان كوهست وفعل ما ندا سوي ما آيد نداها را صدا»

(المثنوي ١، رقم البيت: ٢١٥).

(٧) يذهب راؤولز إلى إمكان توظيف هذا المنهج والأسلوب لتبرير نظرية أخلاقية عامّة أيضاً.

(8) considered moral judgements.

(9) personal identity.

(10) original position.

(11) the veil of ignorance.

(١٢) تعرّضنا إلى مزيد من الشرح التفصيلي لنظرية راؤولز في مجال التبرير المعرفي للادعاءات الأخلاقية في الفصل السابع من كتابنا «أخلاق تفكّر أخلاقي» (أخلاق التفكير الأخلاقي).

(١٣) لا نعني بـ «العقلانية الانتقادية» رؤية بوبر وبعض تلاميذه وشرّاحه؛ فإن مراد هؤلاء من العقلانية الانتقادية هو القول الذي يُبطل إمكان التبرير الإيجابي للنظريات والقرارات، ويكتفي

بالتبرير السلبي والإقناعي لها. في حين نذهب ـ تبعاً لجميع المعرفيين الحداثويين ـ إلى إمكان الاعتقاد بالتبرير الإيجابي أو التأييد الظني للمعتقدات والقرارات طبقاً للأصول. يرى بوبر وبعض تلاميذه وشرّاحه أن العقلانية الانتقادية رهنٌ بامتناع التبرير الإيجابي. ولكنّي أذهب إلى القول بأن هذه العقلانية رهنٌ بامتناع أعلى درجات التبرير الإيجابي، أي القطع واليقين المنطقي الذي ينسجم مع إمكان ووجود الدرجات الظنية للتبرير الإيجابي.

(14) fallible.

(15) infallible.

(16) point of departure.

(١٧) إن سبب ظنية هذه المعايير والقواعد العقلانية يعود إلى أن الأساليب المتوفّرة لدينا لكشف هذه القواعد لا تفيد غير الظن. وإن اكتشاف هذه القواعد والمعايير يتمّ إما من طريق الرؤية الباطنية والمشاهدة والرجوع إلى المرتكزات؛ وإما من طريق الاستقراء والرجوع إلى السنّة أو العقل (سيرة العقلاء)؛ أو من طريق الإصلاح العقلاني لتاريخ العقلانية (العقلانية الراهنة والوصفية). ولا شيء من هذه الأساليب مفيد لليقين بالمعنى المعرفي والمنطقي للكلمة.

(١٨) وهنا لا بُدَّ من التفكيك والفصل بين المقولات الآتية:

١ـ إن الحقيقة ما بعد الطبيعية (reality) هي غير الحقيقة المعرفية (truth). فالأولى تعني الوجود والتحقُّق، والثانية تعني الصدق الذي يمكن للقضايا أن تتّصف به. وللحدّ من الغموض يحسن تسمية الحقيقة ما بعد الطبيعية بـ «الواقعية»، على أن نستخدم «الحقيقة» للتعبير عن الحقيقة المعرفية فقط. ولكنْ حيث إنّ العرف العام يُكثر من استعمال الحقيقة في المعنى الأول فإننا من الآن فصاعداً سنعمد إلى استعمال الحقيقة بمعنى الواقعية.

٢ـ إن التشكيك في دائرة الوجود (التشكيك الوجودي) هو غير التشكيك في الدائرة المعرفية (التشكيك المعرفي). فالأول عبارة عن الشكّ في وجود أو عدم وجود أمر ادّعي وجوده، والثاني عبارة عن الشكّ في العلم أو الجهل بـ (ماهية) أمر اعتبر وجوده أمراً مفروغاً عنه. قد لا يكون الفرد مشكّكاً في وجود واقعية مستقلة عن الذهن، ولكنه يُشكّك في علمنا بتلك الواقعية. وبعبارةٍ أخرى: إن الشكّ في الوجود هو غير الشكّ في الماهية.

٣ـ إن العينية أو الذهنية (objectivity or subjectivity) الوجودية هي غير العينية أو الذهنية المعرفية. إن للموجودات عينية أو ذهنية وجودية، ولكنّ وجودها ليس مستقلاً عن الإنسان وقواه الإدراكية. ومن ناحيةٍ أخرى إن للقضايا عينية أو ذهنية معرفية لا يمكن التحقُّق بشأن صدقها وكذبها بشكلٍ عام. ولكي تتّضح المسألة بشكلٍ أفضل يمكن أخذ الحالات الأربع المتصوّرة التالية بنظر الاعتبار:

أ. إن لقمّة دماوند عينية وجودية، وأما القضية القائلة: «يبلغ ارتفاع قمّة دماوند مقدار عشرين متراً فوق مستوى سطح البحر» فلها عينية معرفية.

ب ـ إن لقمّة دماوند عينية وجودية، وأما القضية القائلة: «تروقني قمّة دماوند» فلها ذهنية معرفية.

ج ـ إن للذكاء ذهنية وجودية، إلاّ أن القضية القائلة: «إن ذكاء زيد أكثر من ذكاء عمرو» (في الوضع

النفسي الراهن) فلها عينية معرفية.
د ـ إن لليأس ذهنية وجودية، وأما القضية القائلة: «أنا يائس» (في الوضع النفسي الراهن) فلها ذهنية معرفية.
وإن لتطوّر العلوم التجريبية (سواء الطبيعية أو الإنسانية) دوراً محوريّاً في تقليل مصاديق القضايا المشتملة على ذهنية معرفية. مع الشكر الجزيل للأستاذ المحترم مصطفى مَلَكْيان على بيان هذه التفكيكات، وذكر هذه الأمثلة.

(19) correspondence.

(20) correlation.

(٢١) إن المراد من الصدق في عبارة: «النجاة في الصدق» هو «الصدق الأخلاقي»، الذي هو من المصاديق البارزة لـ «الصدق»، وليس «الصدق المعرفي». طبقاً لنظرية المطابقة في مجال الصدق (corresponding theory of truth) يكون الصدق والكذب المعرفي عبارة عن: مطابقة أو عدم مطابقة المعتقد أو القضية أو مضمون الكلام للواقع. وإن مطابقة المعتقد أو القضية أو مضمون كلام الشخص للواقع ليست باختياره وإرادته. إلاّ أن الصدق والكذب الأخلاقي عبارةٌ عن مطابقة أو عدم مطابقة كلام المتكلم لمعتقده. إن الصدق الأخلاقي يقع تحت اختيار وإرادة الفرد، ولذلك تكون نجاته وفلاحه رهناً به. أما الصدق المنطقي فلا يقع تحت اختيار الفرد، ولذلك لا تكون سعادته رهناً به، ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك. مع الشكر الجزيل لسماحة الأستاذ مصطفى مَلَكْيان على مساعدته لي في تدقيق هذا الهامش، وتصحيحه.

(٢٢) إن «تعدُّدية الصدق» هي غير «تعدُّدية النجاة»، بمعنى أن التعدُّدية الثانية أعمّ من التعدُّدية الأولى؛ فإن النجاة والسعادة رهنٌ بالصدق والجدّ، وليس رهناً بالصدق، بمعنى مطابقة مضمون العقيدة مع الواقع. انظر في هذا الشأن:

ـ سروش، صراطهاي مستقيم: ٣٣ ـ ٣٦، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.

ـ سروش، «ريشه در آب است: نگاهي به كارنامه كامياب پيامبران» (في كتابه مدارا ومديريت: ٣٨١ ـ ٤١٨).

(23) atomistic.

(٢٤) كما سنرى في كتابنا «أخلاق ديندارى» (أخلاق التديُّن) فإن العلمانية تنقسم إلى نوعين: «متطرّفة» أو «في الحدّ الأقصى»؛ و«معتدلة» أو «في الحدّ الأدنى». والنقد الذي يمكن توجيهه لكلام الدكتور سروش هنا هو أنه لا يفرِّق بين العلمانية «المتطرّفة» والعلمانية «المعتدلة»، وإنما يشير إلى النوع المذموم من هذه العلمانية بوصفه النوع الأوحد للعلمانية أو مفهومها الوحيد، في حين أنه في مؤلَّفاته الأخرى يلتزم بهذا الفصل والتفكيك، وإنْ لم يكن تحت هذين العنوانين. انظر: تعريف أنواع العلمانية في كتابنا «أخلاق ديندارى». ولمزيدٍ من الاطلاع على آراء الدكتور سروش بشأن أنواع العلمانية انظر:

ـ سروش، «دين أقلي وأكثري» (في كتابه بسط تجربه نبوي: ٨٣ ـ ١١٢).

ـ سروش، «پيامبر در صحنه» (في كتابه بسط تجربه نبوي: ١٦١ ـ ١٧٩).

ـ سروش، «معنا ومبناي سكولاريسم» (في كتابه مدارا ومديريت: ٤١٧ ـ ٤٤٣).

(٢٥) سروش، «سكولاريسم» (في كتابه سنّت وسكولاريسم: ٩٢ ـ ٩٣، طهران: مؤسسه فرهنگي صراط).

(٢٦) المصدر السابق: ٩٣ ـ ٩٦.

(٢٧) وهذه العقلانية هي التي أفادها مولانا جلال الدين الرومي في بعض أشعاره وقصائده. انظر: المثنوي، المجلد الثالث، البيت رقم ٣٩٧٨.

(28) altruistic.

(29) egoistic.

(30) non–instrumental.

(31) instrumental.

(32) Utilitarianism.

(33) Egoism.

(٣٤) من الجدير بالذكر أن القدماء كانوا بدورهم يختزلون العقلانية النظرية في العقلانية الرياضية، وكانوا يشترطون حصول القطع واليقين القياسي في اعتبار معقولية المدّعى. كما أنهم كانوا يقيّمون الادعاءات العلمية والدينية والفلسفية بهذا المعيار أيضاً، وحتّى الاستقراء العلمي والحسّي كانوا يرجعونه إلى القياس أيضاً. أما المعاصرون فيذهبون إلى القول بأن القطع واليقين القياسي إنما يمكن الحصول عليه في مجال المنطق والرياضيات فقط، وأما في مجال العلم والدين والفلسفة فيجب الاكتفاء بالظنون المعقولة والمعتبرة. وكما قلنا: بطبيعة الحال إنّ الظن الذي يمكن الحصول عليه في كلّ واحد من هذه الحقول يجب أن يكون من طريق التجربة المناسبة مع تلك الحقول، ومن خلال المواءمة والمناغمة بين المعطيات التجريبية مع بعضها البعض، ومع سائر المتبنيات ذات الصلة، وليس من طريق التجربة الحسّية فقط. ولا بُدَّ هنا من إضافة هذه النقطة أيضاً، وهي أن امتناع حصول القطع واليقين المنطقي والرياضي (القياسي) في غير دائرة المنطق والرياضيات لا يتنافى مع إمكان حصول الأنواع الأخرى من القطع واليقين (من قبيل: القطع واليقين المستند إلى الإيمان وما إلى ذلك) في هذه الدوائر.

(35) secularization.

(36) de-secularization.

(٣٧) يمكن العثور على مزيد من البحث في ما يتعلّق بأنواع العلمانية في كتابنا: «أخلاق ديندارى» (أخلاق التديُّن).

(٣٨) إن من الأدلة على امتلاك العقل صلاحية الحكم فيما بينه وبين الآخر هو أن الإنسان العاقل يسلّم بدليل الآخر إذا كان أقوى من دليله، وعندما يُذعن الشخص للدليل الأقوى من دليله، أو يعترف بخطأ استدلاله، فهو في الحقيقة يكون مذعناً لحكم عقله.

(٣٩) سروش، «ديندارى تجربه أنديش» (في كتابه سنت وسكولاريسم: ٢٠٨ ـ ٢٠٩، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط).

(٤٠) مضمون شعر لمولانا جلال الدين الرومي، ونصّه: «هم ترازو را ترازو راست كرد». (المثنوي، المجلد الثاني، البيت رقم ١٢٢).

(٤١) رُوي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال:

ـ «أَعْقَلُ النَّاسِ مَنْ غَلَبَ جِدُّهُ هَزْلَهُ، وَاسْتَظْهَرَ عَلَى هَوَاهُ بِعَقْلِهِ». (غرر الحكم ودرر الكلم: ٥٢).

ـ «إِذَا كَمُلَ الْعَقْلُ نَقَصَتِ الشَّهْوَةُ». (المصدر نفسه).

ـ «مَنْ كَمُلَ عَقْلُهُ اسْتَهَانَ بِالشَّهَوَاتِ». (المصدر نفسه).

ـ «الْحِلْمُ غِطَاءٌ سَاتِرٌ، وَالْعَقْلُ حُسَامٌ قَاطِعٌ، فَاسْتُرْ خَلَلَ خُلُقِكَ بِحِلْمِكَ، وَقَاتِلْ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ». (نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة رقم ٤٢٤).

(٤٢) من الملفت أن نعلم أن الدكتور سروش قد أشار في موضع آخر إلى هذه النقطة، وهي أن تأثير الدين في حياة الإنسان وروحه ونفسه، من وجهة نظر مولانا جلال الدين الرومي، بمنزلة تأثير الموسيقى، بمعنى أن الدين لا يُضيف شيئاً للإنسان، وإنما يعمل على استثارة ذلك الشيء الموجود سلفاً في وجوده وضميره، ويعمل على تحفيزه وإظهاره. يقول سروش: «يذهب المولوي إلى الاعتقاد بأن الدين يلعب هذا الدور أيضاً، بمعنى أنه لا يُضيف إلى الإنسان غير الشيء القليل، بل إنه يعمل على تحريك الإنسان على شاكلته. ولذلك يؤدّي الدين بالبعض كي يغدو شيطاناً مريداً، بينما يؤدي بالبعض الآخر كي يغدو ملاكاً صالحاً؛ لأن الإيمان يظهر معدن الإنسان كما هو». (سروش، آئين شهرياري ودينداري: ٣٢٢، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط). وبالالتفات إلى ما تقدم يجب القول: إن شخصية الإنسان السابقة ليس في مقام العمل بالتعاليم الدينية فحَسْب، بل قبل ذلك لها حضور مؤثر ومصيري حتّى في مقام فهم الدين أيضاً. وإن جانباً من هذه الشخصية يتمثّل بالمخزون الذهني للفرد، وإن من بين أهم الفرضيات والمقدمات الموجودة في هذا الشأن هي النظرية التي يؤمن بها الفرد في ما يرتبط بالعلاقة بين الدين والأخلاق.

(٤٣) إن الأخطاء في الإدراك لا تنشأ عن الأهواء دائماً.

(٤٤) ومعناه بالعربية: «انحر العقل على مذبح دين المصطفى.. وقُل: حسبي الله؛ فإنّ الله هو الكافي».

(٤٥) لا بُدَّ من التذكير هنا بأننا في مقام التعارض بين «النقل» و«العقل» لا نستطيع الاستناد إلى حكم النقل بشكلٍ تعبّدي. فعلى سبيل المثال، لا يمكن التمسّك بالروايات الواردة في إبطال القياس والاستحسان ـ من قبيل: الرواية القائلة: «إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة» (بحار الأنوار ٢: ٣٠٣) ـ للقول بنفي حجّية الظنون العقلي بشكلٍ كامل؛ فإن بعض الظنون العقلية معتبرة ومعتمدة من وجهة نظر العقلاء، وإن عقلاء العالم المعاصر يعملون على طبق هذه الظنون. ومن الجدير أن نعلم أن بعض هذه الظنون يتمّ الحصول عليها من تلك الطرق التي تعتبر من وجهة نظر عقلاء العالم القديم مفيدة للقطع واليقين. فعلى سبيل المثال: إن عقلاء العالم المعاصر يعتبرون العلوم التجريبية علوماً ظنية، في حين أن عقلاء العالم القديم يعتبرون ذات هذه العلوم قطعية. وعلى هذا المنوال فإن الشهود العقلاني من وجهة نظر علماء المعرفة المعاصرين يفيد الظنّ، في حين أنه من وجهة نظر القدماء يفيد اليقين. إن الكثير من الأدلة الواردة في النصوص الفلسفية التقليدية لصالح النظريات الفلسفية

أو ضدّها لا يعدو في الحقيقة أن يكون شهوداً عقلانياً. وكان القدماء يعتبرون هذه الأدلّة براهين يقينية، أما المعاصرون فيرَوْنها براهين ظنّيّة. فعلى سبيل المثال: انظر: براهين أصالة الوجود في المجلد الأول من الأسفار الأربعة. حيث لا شيء من هذه الأدلة من البراهين المفيدة لليقين بحسب ما هو مصطلح في المنطق الأرسطي.

لقد أرسل لي سماحة الأستاذ مصطفى مَلَكْيان ملاحظة في بيان معنى الحديث القائل: «إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة»، لا بأس من ذكرها هنا، إذ يقول: «هل قيد «الناقصة» في هذا الحديث قيدٌ توضيحي أو احترازي؟ إذا كان قيداً توضيحياً فهذا يعني أن جميع العقول ناقصة. وعليه كيف يمكن اعتبار النقص بالنسبة إلى شيء لا يوجد له حتّى مصداق واحد كامل بحسب الادّعاء؟! هل يمكن اعتبار ضعف جميع أعين الناس لمجرّد وجود ألوان وأحجام تعجز جميع أعين الناس عن رؤيتها؟! وإذا كان قيداً احترازياً فهذا يعني أن هناك عقولاً ناقصة، وهناك عقولٌ كاملة أيضاً. وفي هذه الحالة يرد هذا الإشكال: عندما لا يتمّ بيان الحدّ الفاصل بين هذين العقلين فما هي الفائدة المترتبة على بيان هذا الحكم؟».

(٤٦) فعلى سبيل المثال: يقول مولانا جلال الدين الرومي: «لا أبالي عشق باشد ني خرد.. عقل آن جويد كزان سودي برد»، أي (إن عدم المبالاة بالعشق ليس من العقل في شيء.. فالعقل لا يبحث إلاّ عن مصالحه). انظر: المثنوي، المجلد السادس، البيت رقم ١٩٦٧.

ويقول أيضاً: «عقل بازاري بديد وتاجري آغاز كرد.. عشق ديد زان سوي بازار أو بازارها»، أي (ما إن رأى العقل سوقاً حتّى غدا تاجراً.. ورأى العشق أسواقاً عامرة خلف تلك السوق). انظر: ديوان شمس، القصيدة رقم ١٣٩.

(٤٧) في ما يتعلق بتأثير العشق في العاشق هناك رأيان في علم النفس: **الأوّل:** يذهب إلى القول بأن التحوّل الروحي والنفسي لدى العاشق من فعل المعشوق. **والثاني:** يذهب إلى أن تغيّر العاشق إنما هو نتاج العشق، بغضّ النظر عن خصائص المعشوق. (مع الشكر الجزيل لسماحة الأستاذ مصطفى مَلَكْيان على تذكيره لنا بهذه النقطة). ولكنْ ربما أمكن الجمع بين هذين القولين، كأنْ يقال مثلاً: إن من خصائص العشق أن يجعل العاشق لا يرى إلاّ فضائل محاسن المعشوق، أو أن لا يرى في معشوقه غير الحُسْن والفضيلة، حتّى وإن كان المعشوق مفتقراً إلى تلك الفضائل والمحاسن. طبقاً لهذه النظرية فإن التحوُّل الذي يحدث في العاشق بفعل العشق هو تحوُّل معرفي؛ فإن العشق يُغيِّر رؤية العاشق ويغسل عينيه، أو يزوِّده بعدسات جديدة. فإذا قبلنا بهذا الاحتمال ستكون هاتان النظريتان من حيث النتيجة شيئاً واحداً، وإنْ كانت تعطي تفسيرات مختلفة لظاهرة واحدة (أي التحوّل الأخلاقي الإيجابي لدى العاشق).

(٤٨) بحار الأنوار ٧٤: ١٦٦.

(٤٩) يمكن تقسيم خصائص المعشوق من حيث تأثيرها في أخلاق المعشوق، وتبعاً لذلك في علمه وعمله إلى قسمين: **الأوّل:** صفات المعشوق غير الأخلاقية التي لها خاصية وتأثير أخلاقي؛ **والثاني:** صفات المعشوق الأخلاقية. على سبيل المثال: إن وصف الله بالمطلق هو أحد أوصافه غير الأخلاقية. إن المطلق ليس وصفاً أخلاقياً، ولكنْ لو أن شخصاً عشق الله، وعلم أن الله يمتلك مثل هذه الصفة، لن

يزعجه أن يكون الله معشوقاً من قبل الآخرين أيضاً. وأن الآخرين يحظَوْن منه بذات الاهتمام واللطف والرعاية التي يمنحها له، بمعنى أن هذه الصفة ستمحو رذيلة الحسد الأخلاقية من وجود العاشقين لله. وهكذا الأمر بالنسبة إلى وصف الله بصفة الوحدانية، التي تمثِّل مقدّمةً لتوحيده في العبادة؛ فإن عبادة الله الواحد يقضي على رذيلة الخوف من المخلوقات أو الطمع بها، وكما نعلم فإن مصدر الكثير من السلوكيات والأفعال الأخلاقية الخاطئة يأتي من الخوف أو الطمع. والمثال على الأوصاف من النوع الثاني: صفة «الجود». فإذا كان المعشوق «جواداً» فإن هذا المعشوق سوف يُسقط هذه الصفة على العاشق، وأما إذا كان المعشوق «شحيحاً» فإن العاشق سيغدو «شحيحاً» لا محالة.

(٥٠) أشكر سماحة الأستاذ مصطفى مَلَكْيان على تنبيهي إلى هذه النقطة.

(51) Scienticism.

(٥٢) نُسب الإدراك والتفكير في القرآن الكريم إلى «القلب» في أكثر من موضع، وذلك حيث يقول:

. ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾. (محمد: ٢٤).

. ﴿**أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا...**﴾. (الحجّ: ٤٦).

. ﴿**وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَفْقَهُونَ**﴾. (التوبة: ٨٧).

وأما في الروايات فقد رُوي عن الإمام الصادق‏ مثلاً أنه قال: «يَا هِشَامُ، إِنَّ اللهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: ﴿**إِنَّ فِي ذلِكَ لَذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ**﴾، يَعْنِي «عَقْلٌ». (الكافي ١: ١٦).

(٥٣) هذا هو الفهم السائد لرؤية أرسطو بشأن الاستدلال في الثقافة الإسلامية.

(٥٤) انظر: المثنوي، المجلد الأول، البيت رقم ٢١٣٢. والملفت أن هذا الادعاء العرفاني في بيانه لشأن ومنـزلة الاستدلال وأصحاب الدليل يُصاغ في إطار نوع من الاستدلال القياسي لإقناع عقل المخاطب.

(٥٥) مضمون بيت شعر لحافظ الشيرازي، يقول:

در دفتر طبيب خرد باب عشق نيست　　　إي دل به درد خو كن ونام دوا مپرس

(٥٦) مضمون شطر شعري لجلال الدين الرومي، يقول: (هم ترازو را ترازو راست كرد). انظر: المثنوي، المجلد الثاني، البيت رقم ١٢٢.

(٥٧) نهج البلاغة، الكتاب رقم ٣١.

علماء الإماميّة وموروث الواقفة

د. محمد كاظم رحمتي(*)

ترجمة: د. نظيرة غلاب

من المواضيع التي لم تحظَ بالعناية الكافية لدى الباحثين والمحقّقين في الحديث مسألة اختلاف المباني والنظريات بين رواة الحديث الإمامي في تعاطيهم مع الأحاديث والرواة والكتب الحديثية. البحث الحاضر خطوةٌ على طريق استكشاف بعض من هذا الاختلاف، من خلال تتبُّعه مباني مجموعة من علماء ومحدِّثي قم، والذين كان معظمهم من مشايخ الشيخ الصدوق، في التعامل مع الروايات التي وقع في أسنادها رواةٌ من الواقفة، حيث ثبت أنهم كانوا يتجنبون الروايات التي ورد في أسنادها هؤلاء الرواة، ولا يروون الحديث من طريقهم، بخلاف عمل جماعة أخرى، والذين يعتبر معظمهم من مشايخ الشيخ الكليني، ومن محدِّثي الإمامية العراقيين، حيث كان مبناهم يختلف عن مشايخ الصدوق، وكانوا يقبلون بالروايات القديمة بأسناد الواقفة، ولا يرَوْن بها بأساً. ومن المحتمل أن يكون إعراض بعض علماء قم، وخاصّة ابن الوليد القمّي، عن روايات كتاب الكافي ناشئاً في الأساس من هذا الاختلاف المبنائي؛ إذ إن أكثر المتون القديمة في الكافي كانت بأسناد الواقفة، ولا سيَّما من طريق حُمَيْد بن زياد، عن أستاذه ابن سماعة، عن طريق الكليني.

مقدّمة

من الصعوبات المطروحة أمام التحقيق والبحث في اتجاهات المحدِّثين الإمامية في

(*) باحثٌ متخصِّصٌ في التراث والدراسات القرآنيّة والحديثيّة.

القرون الأولى اندراس الكثير من الآثار، من كرّاسات وكتب الحديث وقسم كبير من فهارس الأصحاب، حيث لم يصلنا من المعرفة عنها سوى أقوال محدودة، نستقيها من النصوص المختلفة لدى المتأخّرين، بل حتّى الأقوال التي وصلتنا عن آثار تلك الفترة لا تفي بشكلٍ كامل في تبيين آراء محدِّثي الشيعة في القرون الأولى وتوجُّهاتهم. ولهذا السبب عزفت جهود المحققين عن تتبُّع الاتجاهات الفكرية، والحديثيّة، لمختلف الحواضر الشيعية في تلك الفترة.

لقد ظهرت اتجاهات مختلفة تحت تأثير العلماء والمحدِّثين في مراكز الإشعاع العلمي في كلٍّ من: قم، والكوفة، وبغداد، و... وتظهر أهمّية هذه الاتجاهات في أسناد الروايات والأحاديث، حيث يؤثر توجُّه المشايخ على رواية سندٍ دون آخر، بحيث تختلف أسناد المتن الواحد بين مشايخ الحديث في قم والعراق، بل قد يرجع في الأغلب عدم رواية بعض المحدّثين لبعض آثار الحديث الشيعي إلى اختلاف التوجُّهات والمباني.

في هذا البحث سنحاول الكشف عن الاتجاهات المختلفة بين محدِّثي قم والعراق في نوعية التعاطي مع روايات الواقفة، وبيان كيفية تعاملهم مع دفاتر وكتب هذه الفرقة.

من المعروف أن فرقة الواقفة من الفرق المهمة التي ظهرت في أواخر المائة الثانية للهجرة، وبالضبط بعد شهادة الإمام موسى الكاظمعليه السلام في سنة ١٨٣هـ، واستمرت طويلاً بين شيعة العراق، بينما استمرّ وجود بعض كبار علمائها في الكوفة إلى القرنين الثالث والرابع الهجريّين[١]. ويعتبر حسن بن محمد بن سماعة الكندي(٢٦٣هـ)[٢] وتلميذه النجيب حُمَيْد بن زياد نينوايي(٣١٠هـ)[٣] شخصيتان مهمتان في الحديث الإمامي، حيث يرجع الفضل لهما بامتياز في وصول الموروث الحديثي الشيعي إلى الأجيال التي تلتهما من الشيعة في العراق، وفي الحديث الشيعي بشكلٍ عام. من تلامذة حُمَيْد بن زياد من غير الواقفة المعروفين في كتب الرجال نذكر أبا غالب بن محمد الزراري(٣٦٨هـ)، فقد كان مقيماً بالكوفة، وكان يتردّد بشكلٍ مباشر على حُمَيْد بن زياد، وقد أخذ عنه الكثير من المتون الدينية، كما أخذ عنه الإجازة في الرواية[٤].

تتلمذ على أبي غالب الزراري، الذي يعدّ من كبار المحدِّثين الإمامية في العراق في القرن الرابع الهجري، العديد من المحدِّثين من مختلف الحواضر الشيعية. ونذكر منهم خاصة: ابن عبدون، الذي كان له دور محوري هامّ في نقل الروايات الشيعية ببغداد في أيام حياته. كذلك كان حُمَيْد بن زياد من العلماء الكبار، ومن أصحاب الفهارس، التي نقل جزءاً كبيراً منها النجاشي والطوسي في فهرستهما بواسطة ابن عبدون.

لم يكن علماء الشيعة العراقيون في بغداد والعراق والكوفة يبدون حساسية تجاه الأسناد التي توسّطها علماء من فرقة الواقفة. والشاهد على هذا المدّعى وجود أسناد وطرق حديثية مختلفة رواها علماء عراقيون بطرق علماء من الواقفة. وعمدة روايات الواقفة في الموروث الحديثي الشيعي العراقي رواها أبو غالب الزراري وتلميذه ابن عبدون وآخرون. أما حول وجود مواقف مخالفة أو موافقة من قبل علماء الإمامية الآخرين، وبالخصوص علماء قم، فالظاهر من خلال ما وصل إلينا عدم وجود أحاديث بأسناد الواقفية في كتب علماء قم. ويتوقّف بحثنا في الأساس في مشايخ قم على تصنيفات الشيخ الصدوق(٣٨١هـ). والقدر المتيقَّن منه أن أساس النصوص الحديثية وموروث الحديث للعلماء الكبار في قم، وحتّى مشايخ الشيخ الصدوق، ونعني بهم أشخاصاً مثل: والده وابن الوليد القمّي، لم تصل إلينا، لذا فإن الطريق الباقي للتعرُّف على أراء علماء قم في فترة الشيخ الصدوق هي تصنيفات الشيخ الصدوق نفسه، والتي لحسن الحظّ قد وصلنا الكثير منها. تعدّ مشيخة مَنْ لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق، مصدراً ومستنداً هامّاً في تعرُّفنا على وجهات نظر محدِّثي ورجال مشايخ قم. واعتماداً على هذا الرأي الأخير حول موقف محدِّثي ومشايخ الحديث في قم من تصانيف الواقفة يكشف لنا السبب في عدم رواية محدِّثي قم المعاصرين للكليني لكتاب الكافي، وعزوف مَنْ بعده، والذين كانوا بشكلٍ رئيس مشايخ الشيخ الصدوق، عن روايته.

يعتبر أبو غالب الزراري من كبار محدِّثي وفقهاء الإمامية في القرنين الثالث والرابع الهجريين بامتيازٍ. كان له دور كبير في رواية الموروث الإمامي، وخاصّة

تأليفات المشايخ، ونقلها من الكوفة إلى بغداد. ذكر النجاشي[٥] والطوسي[٦] نسبه الكامل، وقالوا هو: أحمد بن محمد (بن محمد) بن سليمان بن الحسن بن جهم بن بكير بن أعين بن سنان الكوفي البغدادي. وعرف بألقاب أخر، كالبكيري، الزراري، الشيباني، الكوفي، والبغدادي[٧]. جدُّه الأعلى هو بكير بن أعين، من علماء ومحدِّثي الإمامية الذين كان لهم صيتٌ كبير في هذا العلم، وأخوه زرارة بن أعين، وهم من البيوتات الشيعية المشهورة في العراق التي ظلّت في الوجاهة لمدّة ثلاثة قرون[٨]، وكتب أبو غالب عن نفسه[٩] أنه ولد في ليلة الاثنين لثلاثة أيام بقيت من شهر ربيع الثاني من سنة ٢٨٥هـ، بالكوفة. تولّى جده تربيته وكفالته بعد وفاة والده. وذكر أبو غالب أنه أخذ الحديث عن جدّه، الذي شجَّعه على السماع من عبد الله بن جعفر الحميري، العالم والمحدِّث الكبير، شيخ القمِّيين ووجههم، لمّا أتى الكوفة في سنة ٢٩٧هـ[١٠]. توفّي جدّه سنة ٣٠٠هـ. تحدّث أبو غالب[١١] عن مشايخه الذين أخذ عنهم الحديث، وأشار[١٢] إلى أن قسماً كبيراً من كتبه التي أخذها بالسماع من مشايخه في الرواية قد سُرقت منه.

في أثناء إشارة أبي غالب[١٣] إلى محلّ إقامته وعائلته في الكوفة ذكر أنه أقام في محلة بني عباد في زقاق عمرو بن حريث[١٤]. وقد ذكر أبو غالب أجداده[١٥]، سواء من جهة أبيه ومن جهة جدّته، وقال: فاطمة بنت جعفر بن محمد بن حسن القرشي وأخوها أبو العباس محمد بن جعفر الرزاز، من موالي بني مخزوم، وترجم لهم بالتفصيل. وقال: إن أمه[١٦] أمّ حسين بنت عيسى بن علي بن محمد بن عيسى القيسي التستيري. وقال: إن جدته من أمه كانت جاريةً رومية، وكانت أم ولد. جدّ أم أبي غالب هو عيسى بن زياد القيسي، وبعد ثورة إبراهيم بن عبد الله بن حسن، المشهور بالقتيل، هاجر برفقة الخمري من البصرة، وأقام بناحية تستر ـ من نواحي الكوفة ـ، واستقر بقرية اسمها بقرونا[١٧]، وقد عمل عيسى بن زياد على كسب العديد من الأراضي وأملاك أخرى كثيرة، وقد فقدها إثر الأحداث التي عرفها سواد العراق، وبالضبط إثر انتفاضة القرامطة، التي فقد فيها آل أعين كلّ ما كانوا يملكونه[١٨]. كما تحدّث أبو غالب عن جدّ أمه محمد بن عيسى، وولده عليّ بن محمد. وكانت

تستقر عائلة أمّه في الكوفة في منطقة باسم نجام البكريين[١٩]. وقد تزوّج أبو غالب بامرأةٍ من الكوفة، لكنه لم يكن زواجاً موفّقاً. وفي سفره إلى بغداد طلب من حسين بن روح النوبختي أن يتوسّط له عند الإمام حتّى يحلّ له مشكلته مع أسرة زوجته[٢٠]، وبعد عودته من الكوفة تحسَّنت علاقته بزوجته، وارتفعت المشاكل بينهما.

و ذكر أبو غالب أنه رزق بولده[٢١] عبيد الله بن أحمد لمّا ناهز الثامنة والعشرين من عمره، وتقريباً في سنة ٣١٢هـ، وهي نفس الفترة التي فقد فيها كلّ ما كان تحت يده من أملاك وثروة. وقد عاش بعد ذلك مشكلات متعدِّدة كالتي عاشها بالكوفة، كان بعضها جرّاء تمرُّد القرامطة في سواد العراق في تلك الفترة. وإثر هذه المشكلات سافر أبو غالب إلى بغداد، وأقام بها. وقد أشار كذلك إلى تواجده في البصرة في سنة ٣٤٨هـ، وأنه استنسخ بها نسخته من كتاب داوود بن سرحان. تشرَّف بزيارة الكعبة المشرَّفة أثناء أدائه لواجب الحجّ، وذلك سنة ٣٥٠هـ. قام بعد عودته من الحجّ بتزويج ولده عبيد الله بن أحمد، وكان له أول حفيد منه في سنة ٣٥٢هـ. تحدث أبو غالب عن ولده عبيد الله، وأنه لم يكن يميل للحديث، كأجداده، وكان هذا هو سبب انزعاجه منه. وفي سنة ٣٥٦هـ؛ ولكي يرغب حفيده في الحديث، قام بكتابة رسالته في ترجمة عائلته آل أعين، وفي سنة ٣٦٧هـ قام بإعادة تحرير رسالته تلك.

عاش أبو غالب قسماً من حياته في بغداد بحارة سويقة غالب[٢٢]. وفي جمادى الأولى، وعن عمر ناهز ٨٣ عاماً، وافته المنيّة. ويحكي عبيد الله الغضائري، والذي قام بمراسم دفن أبي غالب، أنه دفن أوّلاً بمقابر ريش في (الكاظمين)، ونقل جثمانه بناء على وصيّته إلى الكوفة.

ذكر النجاشي[٢٣] أبا غالب واصفاً إيّاه بأنه من شيوخ علماء الشيعة في عصره (شيخ العصابة في زمنه ووجههم). وذكره الشيخ الطوسي[٢٤] بعبارةٍ مشابهة، وقال فيه: شيخ الأصحاب وأستاذهم وثقتهم (شيخ أصحابنا في عصره وأستاذهم وثقتهم)[٢٥].

وكان أبو غالب يشير إلى رواةٍ، أمثال: أبي عليّ أحمد بن إدريس الأشعري القمّي، أبي العباس عبد الله بن جعفر الحميري، حُمَيْد بن زياد، والعالم الكبير الجارودي أبي العبّاس أحمد بن محمد بن سعيد، المشهور بابن عقدة، من الإمامية،

وروى عنهم ضمن رسالته، وأشار إليهم بأسمائهم(٢٦).

وروى عن أبي غالب رواةٌ إمامية، مثل: أبي عبد الله أحمد بن محمد الجوهري، أحمد بن عبد الواحد، المشهور بابن عبدون (ابن الحاشر)، أبي عبد الله حسين بن عبيد الله الغضائري، أبي عبد الله محمد بن محمد بن نعمان، المشهور بالشيخ المفيد(٢٧)، وآخرين، نقلوا عنه الرواية، من جملتهم كبار مشايخ الإمامية في عصره(٢٨).

ومن تلامذته: حسين بن عبيد الله الغضائري، الذي قرأ آثار أبي غالب عليه أكثر من مرّة(٢٩). وكما يلاحظ فإن كبار مشايخ الحديث الإمامي ببغداد خلال القرن الخامس الهجري، أمثال: ابن الغضائري والمحدِّث الكبير ابن عبدون، هم من جملة تلامذة أبو غالب الزراري. ومن الطبيعي أن يكونوا قد تأثَّروا بمنهجه وآرائه في الحديث والرواية.

كان أبو غالب الزراري من الذين اشتهروا برواية كتاب الكافي تصنيف محمد بن يعقوب الكليني(٣٢٩هـ)، ذكر ذلك الشيخ الطوسي(٣٠). كما كثر ذكر اسمه في العديد من كتب متقدِّمي الإمامية، بالإضافة إلى كثرة وروده في طرق النجاشي(٣١) والطوسي(٣٢). وذكروه في كلّ تلك الكتب والآثار باسمه (أبي غالب).

ومن الآثار المشهورة لأبي غالب، والتي بقيت بشكلها الكامل، رسالة أبي غالب الزراري، لحفيده أبي طاهر، في ذكر آل أعين(٣٣). وبغضّ النظر عن مكانتها في كونها من الآثار المتبقّية عن كتابة الإجازات في كتابة الرواية والحديث، فإنها تندرج ضمن كتب ترجمة الكتّاب والمصنّفين. ولما امتازت به هذه الإجازات في الكتابة من تفصيلٍ يمكن اعتبارها بحقٍّ مشيخة (فهرس) أبي غالب(٣٤). والمسألة المهمة في رسالة الزراري في ما يتعلق ببحثنا تحمُّل وسماع الحديث من حُمَيْد بن زياد. كما يمكننا ملاحظة عدم وجود حساسية في نقل آثار متقدِّمي مشايخ الواقفة لدى كبار تلامذة الزراري، كابن عبدون.

أبو عبد الله أحمد بن عبد الواحد بن أحمد، المشهور بابن عبدون، عالم ومحدّث إمامي في القرن الخامس الهجري. سكن بغداد. لكنْ للأسف ليس هناك أخبار موثوقة تبين تاريخ ولادته. لكنّ المتيقَّن منه أنه سمع وأخذ الإجازة من الراوي

الإمامي المعمر عليّ بن محمد بن زبير القرشي الكوفي(٣٤٨هـ) [٣٥]، وذلك في سنة ٣٤٨هـ ببغداد، ولا يمكن أن يكون سنُّه آنذاك أقلّ من عشرين سنة. وبهذا يمكننا توقُّع سنة ولادة ابن عبدون في حدود ٣٢٨هـ، أو أقلّ من هذا بقليل[٣٦]. لم تعرض المصادر أخباراً عن بداية حياته. ويحتمل أن تكون شهرته بالبزّاز راجعةً إلى الاستعمال العرفي في أخذ الشخص لقب حرفته، حيث كان يشتغل ببيع القماش[٣٧]. يعدّ ابن عبدون من مشايخ الإمامية كثيري السماع، ولم تذكر المصادر مكان سكنه، لكنْ من خلال فهرس المشايخ، والذي يهتمّ أكثر بالمشايخ الإمامية الذين سكنوا بغداد، وتتلمذ النجاشي عليه[٣٨] . وقد ذكر النجاشي نفسه أنه أخذ عنه الإجازة في الرواية .، يمكن القول: إنه من المحتمل احتمالاً قويّاً أنه سكن بغداد. ويقوّي هذا الاحتمال بعض ماذكر من أخبار عن تردُّده على بغداد[٣٩]. وللأسف لا تتوفّر معلومات مؤكدة في ما يرتبط بطفولته وبداية شبابه وجزءٍ كبير من حياته[٤٠].

إن تعدُّد مشايخ ابن عبدون يكشف عن دوره الكبير في نقل الموروث الإمامي القديم. كما أن تعدُّد مشايخه ربما يفسّره كثرة سفره في طلب الحديث. لكن رغم ثبوت سفره إلى بعض الحواضر الشيعية[٤١] يحتمل احتمالاً قويّاً أن أغلب المشايخ الذين أخذ عنهم قد التقى بهم في بغداد، سواء كانوا ممَّنْ سكن بغداد أو ممَّن مرّ بها أثناء سفره إلى الحجّ، حيث كانت تقع في الطريق نحو الحجاز، فكان يلتقيهم ويسمع منهم. ومن أهم المشايخ الذين أخذ عنهم نذكر عليّ بن محمد بن الزبير القرشي، الذي سكن بغداد، وكان راوياً لأهمّ آثار عليّ بن حسن بن فضّال[٤٢]، وكان من كبار فقهاء ومحدِّثي الكوفة، كما أشار بنفسه لذلك. وممَّنْ أخذ عنهم ابن عبدون الحديث: حسن بن حمزة بن عليّ العلوي(٣٥٨هـ)، والمشهور بالمرعشي. والظاهر أنه التقى به أثناء مروره من بغداد في طريقه إلى الحجّ سنة ٣٥٦هـ، وقد أخذ منه الإجازة في رواية مصنَّفاته في الحديث والرواية، والتي كان من ضمنها بعض مؤلَّفات الحديث لعلماء قم وخراسان[٤٣]؛ وأبو الفرج محمد بن أبي عمران موسى القزويني، الذي روى عن أبي الحسن موسى بن جعفر الحائري، عن حُمَيْد بن زياد(٣١٠هـ)؛ وأبو طالب عبيد الله بن أحمد الأنباري(٣٥٦هـ)، الذي ثبت أنه كان مقيماً في واسط، إحدى

محافظات سواد العراق، ومن المحتمل أن يكون ابن عبدون قد سافر إليه في محلّ إقامته، وأخذ عنه الإجازة في رواية مصنَّفاته ومروياته[٤٤]؛ وأبو غالب أحمد بن محمد بن سليمان الزراري(٣٦٧هـ)[٤٥]؛ ومشايخ آخرون أشار إليهم بالتفصيل[٤٦]. ومن جملة مشايخه الكبار ببغداد أبو بكر الدوري، وقد نقل عنه ابن عبدون الكثير من الكتب والروايات ذكرهم في فهرسته[٤٧]؛ وأحمد بن إبراهيم الصيمري[٤٨]؛ وسهل بن أحمد الديباجي(٣٨٠هـ)[٤٩].

التقى ابن عبدون العديد من شيوخ الإمامية وعلمائها في عصره، وروى آثارهم بالإجازة منهم، ذكر ذلك مفصَّلاً في فهرسته ضمن الترجمة لهم[٥٠].

وفي المقابل فقد صنَّف ابن عبدون العديد من الكتب، أشار إلى بعضها النجاشي[٥١]. ومن جملتها: كتاب أخبار السيد بن محمد (السيد إسماعيل الحميري)، وكتاب تفسير خطبة فاطمة‰.

تحدّث النجاشي عن الكفاءة العالية لابن عبدون في الأدبيات، حيث إنه درس كتب الأدبيات المشهورة على يدي الأدباء المشهورين في عصره. وأشار الطوسي، في كتابه الأمالي[٥٢]، إلى مجموعة من روايات ابن عبدون التي سمعها من ابن الزبير الكوفي، عن عليّ بن حسن بن فضال؛ لاشتهار علوّ سندها بين مشايخ الإمامية في العراق، ممّا جعل ابن عبدون يمدح كثيراً تلك الروايات، ولا ينفك من الإشارة إلى قيمتها بين الروايات[٥٣]. واستمرّ مدح وتعظيم قدر هذه الروايات حتّى لدى الشيخ الطوسي، الذي أكثر في كتابه الاستبصار من إيراد روايات عن ابن عبدون، نقلها من مصنّفات ابن فضّال[٥٤]. وقد صرَّح في مواضع أخرى من الاستبصار نفسه عن الباعث وراء تعدُّد نقله لهذه الروايات، حيث قال: إنه نقل روايات ابن فضّال من طريق ابن عبدون؛ لعلوّ سندها[٥٥].

من أهم مصنَّفات ابن عبدون، التي ذكرها في فهرسته، والموجودة حالياً في مكتبات الشيعة الإمامية: فهرست ابن عبدون، الذي كشف بصراحةٍ عن دور ابن عبدون الكبير في نقل ورواية كتب حديث الإمامية. وذكر ابن ماكولا[٥٦] أنه رأى نسخةً مكتوبة من فهرست ابن عبدون بتاريخ ٤١٦هـ، والتي كتبها وسمعها العالم

الإمامي أبو نصر أحمد بن محمد، والمشهور بابن وتار(٤٢٩هـ)، ووصفها بالفهرست المفصَّل.

أكثر ما يلفت الباحث في فهرست ابن عبدون نقله وروايته للموروث الحديثي للواقفة. وقد رواها من طريقين؛ حيث وجدنا الطوسي والنجاشي يرجّح كلّ واحد منهما إحدى الطريقين على الأخرى، وينقلانها في فهرستيهما. الطوسي[٥٧] نقل نصوص الواقفة من طريق أبي طالب الأنباري، عن حُمَيْد بن زياد، وهو من أهمّ فقهاء ومحدِّثي الواقفة في القرن الرابع الهجري[٥٨]، بينما رجّح النجاشي نقل نفس النصوص من طريق أبي القاسم عليّ بن الحبشي بن القوني(كان حيّاً في تاريخ ٣٣٢هـ)[٥٩]، عن حُمَيْد بن زياد[٦٠]، وهو ما يكشف عن علوّ مكانة ابن عبدون في الرواية؛ فقد كانت له طريقان في الرواية عن حُمَيْد بن زياد، بالإضافة إلى طريق أخرى لمرويّات ابن زياد بواسطة الأنباري[٦١]. المهمّ هنا هو نقل الطوسي والنجاشي عن فهرست حُمَيْد بن زياد(٣١٠هـ)، ويحتمل أن يكون الطوسي في الموارد التي نقلها في فهرسته على نحو الوجادة، أو تلك الموارد التي لم يذكر الأصل الذي أخذها منه، أن يكون نقلها من فهرست ابن عبدون[٦٢]، ولا سيَّما أن الطوسي قد نقل آثار حُمَيْد بن زياد، أهمّ علماء الواقفة في القرن الرابع الهجري، من طريق ابن عبدون، عن الأنباري.

ولعلّ الطوسي[٦٣] قد استند في وصفه ابن عبدون بأنه كثير السماع والرواية إلى فهرست ابن عبدون.

ذكر الطوسي، في كتابه الرجال[٦٤]، ضمن الإشارة إلى سماعه وإجازته من ابن عبدون، أن الأخير توفّي في سنة ٤٢٣هـ.

وبالجملة فإنّ تتبُّعنا لما عرض حول ترجمة أبي غالب الزراري وابن عبدون، وهما من شيوخ ووجوه علماء الإمامية في بغداد، وحيث أوضحت ترجمتهما عن دورهما الكبير في نقل ورواية الموروث القديم عن طريق عالمين من كبار علماء الواقفة، يعطي في النتيجة أن علماء الإمامية في العراق لم يكن لديهم حساسية أو موقف معارض في نقل موروث الواقفة، بل في نقل موروث الواقفة الذي ألّفه نفس علماء الواقفة. ونقلهم لكتب الواقفة الكلامية في الاستدلال على غيبة الإمام المهدي عجّل الله فرجه الشريف دليلٌ آخر على أن

التعاطي الإيجابي مع موروث الواقفة الحديثي لم يكن في جانبٍ دون آخر، بل كان حتّى في أدق الأمور، وهي العقائد.

وفي الوقت الذي كان علماء الإمامية في العراق يتعاملون مع موروث الواقفة الحديثي من دون حساسيةٍ أو إشكال، كان لعلماء الإمامية في قم موقفٌ آخر، ورأي مخالف تماماً. الشاهد على هذا الادّعاء قسم من مشيخة كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه. وهذا القسم يشتمل على أكثر طرق روايات العلماء والمحدِّثين الشيعة شهرة من القرن الأول إلى القرن الثالث الهجريين. وقد فصّل الشيخ الصدوق في هذا القسم في الطرق التي نقل عنها آثار المحدِّثين الذين استفاد منهم في تصنيف كتابه الفقيه، والذين كانوا نخبة محدِّثي ورواة قم في القرن الثالث الهجري. وهؤلاء العلماء والمحدثون هم، على التوالي: حسين بن علي بن موسي بن بابويه القمي(٦٥)؛ محمد بن حسن بن أحمد بن وليد القمي؛ محمد بن موسى بن المتوكّل؛ محمد بن عليّ ماجيلويه؛ علي بن أحمد بن عبدالله البرقي؛ علي بن أحمد بن موسي الدقّاق؛ محمد بن أحمد السناني؛ حسين بن إبراهيم بن أحمد بن هاشم المكتب؛ جعفر بن محمد بن مسرور؛ جعفر بن علي بن حسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة الكوفي(٦٦)؛ حمزة بن محمد بن أحمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب العلوي؛ أحمد بن حسين / حسن القطّان؛ أحمد بن محمد بن إسحاق الطالقاني(٦٧)؛ علي بن موسى بن جعفر بن أبي جعفر الكميداني؛ حسين بن أحمد بن إدريس؛ أحمد بن محمد بن يحيي العطّار؛ حسين بن إبراهيم بن ناتانة؛ أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني؛ عبدالواحد بن عبدوس عطّار النيشابوري؛ محمد بن قاسم الإسترابادي المفسّر؛ محمد بن محمد بن عصام الكليني؛ علي بن حاتم القزويني؛ محمد بن علي الشاه.

وهؤلاء النخبة من المحدّثين، باستثناء الأخير منهم، من علماء الإمامية في منطقة خراسان الكبرى إلى عراق العرب. والملاحظ على جميع أسناد الشيخ الصدوق في كتابه الفقيه غياب أسماء علماء الواقفة. وهنا يطرح التساؤل حول: ما مدى أهمّية المطلب الأخير؟ وما هي خصوصياته؟

والجواب ـ على ما يبدو ـ من خلال تتبُّع طرق الشيخ الصدوق لكتاب الكافي:

فقد ذكر: «وما كان فيه عن محمد بن يعقوب الكليني ـ رحمة الله عليه ـ فقد رويتُه عن محمد بن محمد بن عصام الكليني وعليّ بن أحمد بن موسى ومحمد بن أحمد السناني ـ رضي الله عنهم ـ، عن محمد بن يعقوب الكليني. وكذلك جميع كتاب الكافي فقد رويتُه عنهم، عنه، عن رجاله»(٦٨).

والسؤال المطروح: لماذا روى الشيخ الصدوق كتاب الكافي من طريق محمد بن محمد بن عصام الكليني، والذي لا يعرف عنه سوى شهرته بالكليني، وهو من أقارب الشيخ الكليني، ويحتمل بشكلٍ قوي أن يكون قد أقام بمنطقة الريّ، مع الإشارة إلى تواجد شخصين من الريّ ضمن قائمة شيوخ الصدوق في كتابه مَنْ لا يحضره الفقيه.

وهناك سؤالٌ آخر يطرح نفسه هنا: لماذا لم يأتِ في رواية الشيخ الصدوق لكتاب الكافي أنه رواه من طريق شيوخ قم الكبار، أمثال: والده وأستاذه ابن الوليد القمّي؟

والجواب ـ على الظاهر ـ أن ابن الوليد أو والد الشيخ الصدوق ومَنْ كان في مرتبتهم من علماء قم لم يروُوا كتاب الكافي ـ على عظمته ـ؛ لأن المحدِّثين في بيان طرقهم في رواية الآثار غالباً ما يعتمدون الطرق المعتبرة عندهم، وكون الشيخ الصدوق قد روى كتاب الكافي عن مشايخ الريّ يحتمل أن يكون قد تعرَّف عليهم في سفره للريّ، ومن ثمّ روى عنهم كتاب الكافي. ولعل فكرة عدم توثيق محدِّثي قم لكتاب الكافي يشهد عليها أن الصدوق اكتفى في نقله من كتاب الكافي على قسم النوادر، وفي المقابل تكاثرت رواية العراقيين للكافي، وتكاثرت معها نسخه، وهو ما يفصح عن رفض القمّيين لمشرب العراقيين في التعامل مع الرواة الثقات من غير الإمامية(٦٩).

على أيّ نحوٍ يمكن فهم النظرتين لكتاب الكافي؟ وبعبارةٍ أدقّ: لماذا أغمض مشايخ قم نظرهم عن كتاب الكافي، ولم يرووه، بل لم ينقلوا عنه، في حين وجدنا أنّه على الضفّة الأخرى من العراق، وبالضبط بغداد، قد أكثروا من رواية الكتاب، وأكثروا من استنساخه؟

قد يكون لهذا السؤال أهمّية كبيرة إذا احتملنا أن يكون الشيخ الكليني قد صنّف الكافي في قم. وحتّى إذا قلنا: إن الشيخ الكليني قد أتمّ كتابة الكافي في بغداد فإن الرواة الأصليين للكافي هم من المحدِّثين القمّيين، ونقصد بهم عليّ بن إبراهيم بن هاشم القمّي(كان حيّاً في ٣٠٧هـ)، وأبا علي أو أحمد بن إدريس الأشعري القمّي(٣٠٦هـ).

قد لا نعثر على جواب تامّ لهذا السؤال، لكنّ وجود روايات في الكافي بإسناد «حُمَيْد بن زياد، عن حسن بن محمد بن سماعة» له مدخلية في هذا الجواب؛ إذ من غير المستبعد أن يكون تواجد رواة وروايات للواقفة أثر فعلي وراء موقف القمّيين من الكافي، وخصوصاً إذا لاحظنا غياب هذه الأسانيد في مشيخة (مَنْ لا يحضره الفقيه)، للشيخ الصدوق، في روايته لآثار متقدّمي الإمامية. والظاهر أن علماء قم ومشايخ الرواية الأصليين للصدوق في قم، ونخصّ بالذكر ابن الوليد، في روايته للآثار القديمة عند المتقدّمين كان يمتنع عن روايات مشايخ الواقفة في العراق. ولعلّ عدم رواية علماء قم لكتاب الكافي ترجع إلى موقف الشيخ الكليني الإيجابي من مشايخ الواقفة. وحتّى لو قلنا: إن الكليني قد صنف الكافي في بغداد فإن هذا السبب هو واحدٌ من الأسباب الكامنة في امتناع القمّيين عن روايته. فالاختلاف في المبنى والمنهج ظاهرٌ في هذا الامتناع.

لماذا تبنّى علماء ومحدِّثو قم هذا المبنى؟

لعلّ الجواب المحتمل يكمن في متابعة طرق مشايخ قم، وبالضبط مشايخ ابن الوليد القمي وحسين بن موسى بن بابويه. والملفت في مشيخة كتاب (مَنْ لا يحضره الفقيه) أنّ ابن الوليد القمّي وحسين بن موسى بن بابويه قد نقلوا أساساً روايات المتون الإمامية القديمة عن سعد بن عبد الله الأشعري(٣٠١ أو ٢٩٩هـ)[٧٠] وعبد الله بن جعفر الحميري[٧١] ومحمد بن حسن الصفّار القمّي(٢٩٠هـ)[٧٢]، وكانت الحصة الكبيرة لسعد بن عبد الله الأشعري وعبد الله بن جعفر الحميري. وقد كان الثلاثة من وجهاء ومشايخ قم في الحديث الشيعي في تلك الفترة، بلا منازعٍ، وعدم نقلهم للأحاديث عن

الواقفة يرجع لتأثُّرهم بالتوجُّه الكلامي لسعد بن عبد الله الأشعري وعبد الله بن جعفر الحميري، وهو التوجُّه الكلامي الذي كان مسيطراً في حوزة قم، وهو نفس المبنى الكلامي الذي كان عليه مشايخ الصدوق، بل كان عليه الشيخ الصدوق نفسه؛ اقتداءً منه بمشايخه. نعم، هنا لا يوجد قطعٌ تامّ بكون وجود رواة واقفة في الكافي هو السبب الوحيد وراء موقف القمّيين من الكافي، لكنّه واحدٌ من الأسباب المنكشفة لنا في امتناع القمّيين عن رواية الكافي. وأما البحث في سبب هذا الامتناع فلا بُدَّ من متابعته في اختلاف التوجُّهات الحديثية عند القمّيين والبغداديين، وبالضبط اختلاف المشرب الحديثي بين مشايخ الكليني ومشايخ الصدوق[٧٣]. وذهاب بعض الشيوخ للأخذ من الواقفة في رواية المتون الحديثية القديمة واحد من المشارب المختلف عليها.

النتيجة

من الأمور التي لم تكن مورد توجُّه الباحث في الحديث تعدُّد مشارب واتجاهات المحدِّثين والرواة في رواية النصوص الحديثية الشيعية. البحث الحاضر بيَّن أنه بخصوص أسانيد روايات الواقفة هناك نظريتان واضحتان في الوسط الحديثي القمّي والعراقي. ففي الوقت الذي كان تعامل المحدِّثين والعلماء العراقيين مع أسانيد والموروث الحديثي الواقفي تعاملاً عادياً، من دون حساسيات، فإنّه في الطرف الآخر وجدنا مجموعة من علماء ومحدِّثي قم، والذين هم في الأصل من المشايخ الكبار للشيخ الصدوق، ومن جملتهم: علي بن بابويه، وابن الوليد القمّي، وسعد بن عبد الله الأشعري، كان لهم موقفٌ سلبي متصلّب تجاه روايات علماء الواقفة. من دون أن ننسى بالذكر أن بعض العراقيين، ومن جملتهم: عبد الله بن جعفر الحميري، كان على موقف القميين في الامتناع عن روايات الواقفة. وكذا وُجد بين علماء قم مَنْ روى روايات علماء الواقفة، ونخصّ منهم مشايخ الكليني القمّيين. ويحتمل أن يكون تعدُّد الروايات في الكافي عن طريق حُمَيْد بن زياد، عن أستاذه ابن سماعة، سبباً وراء عدم رواية الكتاب من قِبَل جمعٍ من كبار علماء قم، وبالأخصّ ابن الوليد القمّي. مع

الإشارة إلى أن وجود روايات الواقفة واحدٌ من أهمّ موارد الاختلاف بين تيّارين في الحديث في قم خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين. كما يحتمل أن تكون هناك أسباب أخرى وراء امتناع ابن الوليد عن رواية كتاب الكافي للشيخ الكليني. كما أن اختلاف التيارين في الحديث، حيث اختلفت آراؤهم ومواقفهم، يحتمل أن يكون لأسبابٍ أخرى غير التي انكشفت لنا من هذه الدراسة.

الهوامش

(١) بخصوص الواقفية وكيفية تشكُّلها: مدرسي طباطبائي: ١٢٣ ـ ١٢٨.

(٢) رجال النجاشي: ٤٠ ـ ٤٢، حيث أورد ترجمة مفصّلة لابن سماعة. وفي إشارة إلى مكانته في الحديث قال: «من شيوخ الواقفة، كثير الحديث، فقيه، ثقة، وكان يعاند في الوقف ويتعصّب». وقد نقل النجاشي روايات ابن سماعة من طرق متعدّدة: طريقه بواسطة أبو عبد الله بن شاذان، عن علي بن حاتم، عن محمد بن أحمد بن ثابت، عن سماعة؛ وفي طريق أخرى له بواسطة ابن عبدون في فهرسته؛ وذكر طريقين أخريين في رواية آثار سماعة.

الشيخ الطوسي، ١٤٢٠: ١٣٤. ورغم أن علي بن حاتم القزويني من علماء الإمامية، إلاّ أن علماء ومشايخ قم كانوا يحتاطون في نقل الرواية عنه، ولم ينقلوا الآثار القديمة الواصلة عن طريقه. ورغم أن النجاشي قد عدّ ابن حاتم من الثقات، إلاّ أنه عدّ الروايات المنقولة عنه من الضعاف. (للمثال: رجال النجاشي: ١٩). تلميذه أبو عبد الله حسين بن علي بن شيبان القزويني (ويحتمل أن يكون اسم الشخص الأخير قد صحف، وشيبان هو شاذان. وقد كان النجاشي إذا ذكر أبا عبد الله بن شاذان كان مراده أبو عبد الله محمد بن علي بن شاذان. والمسألة تحتاج إلى تحقيق خاصّ) في سنة ٣٥٠هـ يحتمل أنه أعطى في بغداد الإجازة لابن عبدون برواية الآثار التي في سندها علي بن حاتم. وقد التقى النجاشي في سنة ٤٠٠هـ أبا عبد الله محمد بن علي بن شاذان ببغداد (رجال النجاشي: ٥٢، ٣٤٥).

بخصوص علي بن حاتم يراجع: الطوسي، ١٤٢٠: ٢٨٥؛ التستري، قاموس الرجال ٧: ٣٩١ ـ ٣٩٢.

(٣) الطوسي، ١٤٢٠: ١٥٥، مشيراً إلى مكانته في الحديث: «...ثقة، كثير التصانيف، روى الأصول أكثرها» (رجال النجاشي: ١٣٢). فصل كثيراً عن طرقه لحميد بن زياد، فقد أخذ عنه بواسطة ابن نوح، عن حسين بن علي بن سفيان (التستيري ٣: ٥٠١)، حيث قرأ عنده كتاب الدعاء لحميد بن زياد، وكانت له الإجازة العامة التي أخذها الغضائري، في رواية كتب حميد بن زياد، عن أحمد بن جعفر بن سفيان البزوفري (التستري ١: ٤٠٩ ـ ٤١٠)، من طريق حميد بن زياد. كذلك أبو الفضل الشيباني

وأبو الحسن علي بن حاتم قد التقيا في سنة ٣٠٦هـ حميد بن زياد بكربلاء، وقرآ عليه كتابه الرجال وكتباً أخرى، وأخذا منه الإجازة، وقد وجدت رواياته في كتبهما. والملفت وجود هذه الأسماء في طرق علماء العراق بينما غابت في طرق علماء قم.

(٤) أبو غالب الزراري، مشيراً إلى أستاذه حميد بن زياد وشخصين آخرين من مشايخ الواقفة. يقول: «سمعت من حميد بن زياد وأبي عبد الله بن ثابت وأحمد بن محمد بن رباح؛ هؤلاء من رجال الواقفة. إلاّ أنهم كانوا فقهاء ثقات في حديثهم، كثيري الرواية» (انظر كذلك: التستري، قاموس الرجال ٤: ٥٨ ـ ٦٠).

(٥) رجال النجاشي: ٨٣.

(٦) الطوسي، الفهرست: ٧٤.

(٧) فهرست أبي غالب الزراري: ٣١ ـ ٣٤ (مقدمة جلالي).

(٨) فهرست أبي غالب الزراري: ٣٩ ـ ٤٢ (مقدمة جلالي).

(٩) فهرست أبي غالب الزراري: ١٤٩.

(١٠) وذكر أبو غالب لتاريخ مقدم الحميري للكوفة يؤكّده كذلك مقال النجاشي حول سفر الحميري إلى الكوفة، حيث قال: «قدم الكوفة سنة نيف وتسعين ومائتين» (رجال النجاشي: ٢١٩).

(١١) فهرست أبي غالب الزراري: ١٤٩ ـ ١٥١.

(١٢) المصدر السابق: ١٥١.

(١٣) المصدر السابق: ١٢٤.

(١٤) بخصوص المحلّة انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى ٦: ٢٣.

(١٥) فهرست أبي غالب الزراري: ١٤٠ ـ ١٤١.

(١٦) المصدر السابق: ١٤١.

(١٧) المصدر السابق: ١٤١ ـ ١٤٣.

(١٨) المصدر السابق: ١٤٤ ـ ١٤٥.

(١٩) المصدر السابق: ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٢٠) الطوسي، الغيبة: ١٨٣ ـ ١٨٦.

(٢١) فهرست أبي غالب الزراري: ١٥١.

(٢٢) الطوسي، الغيبة: ١٨٥.

(٢٣) رجال النجاشي: ٨٤.

(٢٤) الطوسي،الفهرست: ٧٥.

(٢٥) لمزيدٍ من الاطلاع على أقوال غيرهما من العلماء الإمامية في (أبي غالب) يراجع: فهرست أبي

غالب الزراري: ٤٩ ـ ٥٠ (مقدّمة جلالي).

(٢٦) فهرست أبي غالب الزراري: ٥٢ ـ ٥٩ (مقدّمة جلالي).

(٢٧) الشيخ الطوسي، الفهرست: ٧٥.

(٢٨) لترجمة هؤلاء الأفراد انظر: فهرست أبي غالب الزراري: ٥٩ ـ ٦٤ (مقدّمة جلالي).

(٢٩) الطوسي، الفهرست: ٧٥.

(٣٠) الطوسي، الاستبصار ٤: ٣٠٥ ـ ٣١٠.

(٣١) للمثال انظر: رجال النجاشي: ٦٦، ٧٥، ٧٦، ١١٢، ١١٧، ١١٩، ١٢٢، ١٢٦، ١٤٨، ١٨٠.

(٣٢) للمثال انظر: الطوسي، الفهرست: ٢٧ ـ ٢٨، ٤٨، ٥٠، ٥٤.

(٣٣) رجال النجاشي: ٨٤؛ فهرست أبي غالب الزراري: ٧٢ ـ ٧٤ (مقدّمة جلالي).

(٣٤) للتعرُّف على أهمّية هذه الرسالة انظر: فهرست أبي غالب الزراري: ٧٥ ـ ٧٧، ٩٠ ـ ٩٢ (مقدّمة جلالي).

(٣٥) بخصوص القرشي انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٣: ٥٥٥ ـ ٥٥٦؛ الطوسي، ١٤١٥: ٤٣٠ ـ ٤٣١؛ الطوسي، الفهرست: ٩٦.

(٣٦) كذلك انظر: الطوسي، ١٤١٥: ٤٣١؛ الطوسي، ١٤١٨ ١٠: ٣٨٥؛ رجال النجاشي: ١٢، ٨٧.

(٣٧) انظر: رجال النجاشي: ٦٧، ٨٧.

(٣٨) رجال النجاشي: ٨٧، التستري، قاموس الرجال ١: ٥٠٥.

(٣٩) انظر: الطوسي، ١٤١٨ ١٠: ٣٨٣؛ الطوسي، ١٤٢٠: ٣٩٥.

(٤٠) انظر: الأنصاري، ١٣٧٧ ٤: ٢٠٤.

(٤١) انظر: ابن ماكولا ٢: ٢٩٤؛ رجال النجاشي: ٢٣٣.

(٤٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٣: ٥٥٥؛ الطوسي، ١٤١٥: ٤٣٠ ـ ٤٣١؛ رجال النجاشي: ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٤٣) الطوسي، ١٣٩٠ ٤: ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٣٧، ٣٤١؛ رجال النجاشي: ٦٤.

(٤٤) الطوسي، الفهرست: ٢٩٦ ـ ٢٩٧؛ رجال النجاشي: ٦٢، ٦٦، ٢٣٣.

(٤٥) انظر: الطوسي، الفهرست: ٥٤، ٧٥.

(٤٦) لمعرفة مشايخ ابن عبدون انظر: الطوسي، الفهرست: ١٧، ٣٠، ٥٩، ٦٧ ـ ٦٨، ٧١، ٧٦، ١٣٤.

(٤٧) الطوسي، الفهرست: ٢٠٣ ـ ٢٠٤، ٢٣٢، ٢٧٨، ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٤٨) الطوسي، الفهرست: ٧٦؛ رجال النجاشي: ٨٤.

(٤٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٠: ١٧٦ ـ ١٧٧؛ رجال النجاشي: ١٨٦.

(٥٠) الطوسي، الفهرست: ١٤٥، ٢٨١، ٢٨٧، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٦، ٥٤٥.

وقد أشار الشيخ الطوسي إلى بعض الآثار الإمامية التي كانت عند ابن عبدون، كمشيخة ابن محبوب، وقد كانت النسخة المبوبة لدى ابن عبدون (الطوسي، الفهرست: ٥٨)؛ كتاب الغيبة النعماني (الطوسي، ١٤١١: ١٢٧، ٢٥٧)؛ وروايات مقاتل الطالبيين، لأبي الفرج الأصفهاني، والذي قرأه الشيخ عند ابن عبدون، وسمعه منه (الطوسي، ١٣١١: ٢٦). ولمعرفة البعض الآخر من الآثار التي أخذها عن ابن عبدون بالسماع أو القراءة، والتي صرَّح هو بها، انظر: الطوسي، ١٤١٧، ١٠: ٣٧٣، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥ ـ ٣٨٦؛ الطوسي، الفهرست: ١٢٢ ـ ١٢٣). أحمد بن الحسين الغضائري والنجاشي قد قرآ بعض آثار عليّ بن حسن بن فضّال (رجال النجاشي: ٢٥٨ ـ ٢٥٩).

(٥١) رجال النجاشي: ٨٧.

(٥٢) الطوسي، الأمالي: ٦٧١ ـ ٦٧٩.

(٥٣) رجال النجاشي: ٨٧؛ ابن عبدون ٢: ١٢٥٤ ـ ١٢٥٧ (مقدّمة خداميان الآراني).

(٥٤) الطوسي، الاستبصار ١: ١٧ ـ ١٨، ٩٨، ١٠٦، ١٢٨، ١٣٠ ـ ١٣١؛ ٢: ٢، ١١٠؛ ٣: ١٢٥.

(٥٥) المصدر السابق ٤: ٣١٧.

(٥٦) ابن ماكولا، إكمال الكمال ٢: ٢٩٤

(٥٧) للمثال: الطوسي، الفهرست: ١٦، ٢٢، ٣٤.

(٥٨) كذلك الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٣٨٤؛ الطوسي، الفهرست: ١٥٥.

(٥٩) الطوسي، ١٣١٥: ٤٣٢.

(٦٠) للمثال: رجال النجاشي: ١٤، ٢٢، ١٨٢، ٢٤٩، ٣٦٩.

(٦١) المصدر السابق: ١٦٠.

(٦٢) للمثال انظر: الطوسي، الفهرست: ١٥٥ ـ ٢٠٨، ٢١١، ٢٣٦، ٣٠٩.

(٦٣) الطوسي، الفهرست: ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٦٤) الطوسي، الرجال: ٤١٣.

(٦٥) يعدّ من أهم شيوخ الصدوق بعد ابن الوليد. وقد روى عن سعد بن عبد الله الأشعري وعبد الله بن جعفر الحميري.

(٦٦) من مشايخ الكوفة. وقد أتى ذكره في المشيخة مرّتين. وعمدة شهرته في الرواية من خلال روايته كتاب المناجاة، لعبد الله بن المغيرة. انظر: الصدوق، كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٤٦٠.

(٦٧) من مشايخ الصدوق المعدودين من خراسان ونيشابور، وهو تلميذ علي بن محمد بن قتيبة، تلميذ الفضل بن شاذان النيشابوري(٢٦٠هـ). ويحتمل أن يكون الشيخ الصدوق قد أقام في منزله في فترة تواجده بنيشابور.

(٦٨) انظر: محمد كاظم رحمتي، «استرجاع المتون الإمامية القديمة في آثار الشيخ الصدوق»، حديث

أنديشه، العدد ١: ١٥ ـ ١٦، السنة الأولى، ربيع ـ صيف ١٣٨٥هـ.ش. ويستثنى من رواة القمّيين للكافي ابن قولويه؛ لأنه من رواة العراق؛ لأنه سكن بغداد، وكان متأثِّراً بمشربهم الفكري.

(٦٩) أشار أبو غالب الزراري، في الفهرست: ١٧٦ ـ ١٧٧، لرواية الكافي وكتابته، حيث قال: «وجميع كتاب الكافي تصنيف أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني روايتي عنه. بعضه قراءة؛ وبعضه إجازة. وقد نسخت منه كتاب الصلاة والصوم في نسخة، وكتاب الحج في نسخة، وكتاب الطهر والحيض في جزء، والجميع مجلد. وعزمي أن أنسخ بقية الكتاب إنْ شاء الله في جزءٍ واحد ورق الطلحي». وكذلك الأديب والبلاغي المشهور أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، في كتابه البرهان في وجود البيان: ٣٩٨، حيث ذكر أقدم متن منقول من كتاب الكافي.

(٧٠) وصفه النجاشي في الرجال: ١٧٧ ـ ١٧٨: سعد بن عبد الله الأشعري القمّي «شيخ هذه الطائفة وفقيهها ووجهها. كان سمع من حديث العامة شيئاً كثيراً، وسافر في طلب الحديث، ولقي من وجوههم». روى آثاره في بغداد ابن قولويه، والذي نقل آثار سعد عن والده وأخيه. وقد اختلف مشرب سعد بن عبد الله الاشعري عن مشرب عليّ بن إبراهيم القمّي، حيث كانت بينهم مناقشات وردود (رجال النجاشي: ٢٦٠). فعليّ بن ابراهيم من مشايخ الكليني، وقد ورد اسمه في الكافي في ما يبلغ أربعة آلاف حديث. وقد اختلف سعد بن عبد الله وعليّ بن إبراهيم حول نقل روايات يونس بن عبد الرحمن وهشام بن الحكم. كان والد عليّ بن إبراهيم تلميذاً ليونس بن عبد الرحمن (رجال النجاشي: ١٦). والنقطة الأخرى المهمّة هو ندرة تواجد اسم عليّ بن إبراهيم في مصادر كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، والظاهر أن بين مشايخ الصدوق وعليّ بن إبراهيم اختلافاً في التوجُّه في الحديث، وهي مسألة تحتاج إلى بحث خاصّ.

(٧١) انظر رجال النجاشي: ٢١٩ ـ ٢٢٠؛ محمد كاظم رحمتي، «الحميري، عبد الله بن جعفر» في موسوعة العالم الإسلامي ١٤: ٢٤٦ ـ ٢٤٨.

(٧٢) رجال النجاشي: ٣٥٤ (كان وجهاً في أصحابنا القمّيين، ثقة، عظيم القدر).

(٧٣) هناك مسألة تطرح كذلك وهي وجود الإرسال، حيث إن القمّيين لا ينقلون الروايات المرسلة.

هواجس الدين والأخلاق

قراءةٌ في أعمال ثقافية

د. السيد حسن إسلامي[*]
ترجمة: علي آل دهر الجزائري

١. المدخل

لوحظ في السنوات الأخيرة زيادة الاهتمام بالأبحاث الأخلاقية، وكثر تداول هذا الموضوع في المجامع العلمية. ولا بُدَّ من التفاؤل بهذا الاهتمام، وإنْ كان مقترناً ـ كأيّ اهتمام من هذا القبيل ـ بالكتب التجارية. وظهرت في الوسط الثقافي تحت هذا العنوان كتابات تحمل عنوان كتب الأخلاق، وذلك ممّا يعرض هذا النبع الغضّ إلى خطر الاندثار. وقد كنتُ منشغلاً خلال العقد المنصرم، إلى جانب أبحاث فلسفة الدين، بالمؤلَّفات الأخلاقية. وأسعى للحصول على المصنَّفات المهمة المنشورة، ومطالعتها أو تصفُّحها على الأقلّ. وقد مررتُ بالعديد من المؤلفات في مجال فلسفة الدين والأخلاق. إلاّ أني قرأت ثلاثة كتبٍ بدقّة، ووجدتها غنية ومفيدة.

الأوّل: كتاب (الأخلاق للحياة)[1]، من تأليف: الكاتبة جوديث أ. بوس[2]. وهو منهج درسي في الأساس.

والثاني: كتاب (مقدمة تاريخية لفلسفة الدين)، من تأليف: الكاتبة ليندا زاغزبسكي. وفيه تعرض نظريتها حول العلاقة بين الدين والأخلاق. وهو كتاب جدير بالقراءة.

(*) باحثٌ في الحوزة والجامعة، وأستاذٌ في جامعة الأديان والمذاهب في إيران.

والثالث: كتاب (الأخلاق الدينية)، تأليف: أبو القاسم فنائي. وهو بحث تحقيقي، وجديرٌ بالملاحظة.

وهنا أشير أوّلاً إلى بعض الملاحظات عن الكتابين الأوّلين، ثم أتحدّث بالتفصيل عن الكتاب الثالث.

٢. الأخلاق للحياة

يحتاج التوصيف والتحليل في الكتاب الأول إلى مجالٍ آخر، إلاّ أننا نذكر بعض الكلمات لِمَنْ لم يكن الكتاب في متناوله، أو لا يمكنه الاستفادة منه. فهذا الكتاب في الحقيقة مدخلٌ جادّ لمباحث الأخلاق، ومعزّز بنصوص من المراجع الأصلية في هذا العلم، ويتمتع بأسلوب تعليمي عال.

نظمت المؤلفة كتابها في أحد عشر فصلاً، شرعت من المفاهيم، وبنظرةٍ عامة للقضايا الأخلاقية، ثم عرضت المذاهب الأخلاقية المختلفة ومجالات هذا العلم، وعرجت على أخلاق الفضيلة، وأنهت الكتاب بخاتمة جديرة بالاهتمام.

ونوهت في تلك الخاتمة إلى قوّة وضعف كلٍّ من النظريات الأخلاقية الثلاث السائدة في الغرب. ولهذا فقد اعتبرت النظرية النفعية لجون ستورات ميل فاعلة جدّاً في السياسة العامة. وكثيراً ما كانت هناك غفلة عن الكرامة الفردية. ومن جهةٍ أخرى فنظرية ديكارت في الأخلاق وإنْ قدّمت أساساً متيناً ووجوباً مطلقاً للسلوك الأخلاقي، إلا أنها تتوقّع من الإنسان أكثر من اللازم، ومن الصعوبة القبول بها. ونظرية أخلاق الفضيلة التي أعيد إحياؤها في العقود الأربعة الأخيرة في الغرب يمكن اعتبارها مكملة لتلك النظريات، لا منافسة لها.

وبينما تختلف تلك النظريات عن بعضها فإن بينها تشابهاً جديراً بالاهتمام أيضاً. فمثلاً: كلّ النظريات ترغب في أن تكون أصولها عامّة وحيادية، وتحترم شخصيات الأفراد، وكلّ فردٍ يسعى لإصلاح ذاته. والنظريات الأخلاقية ـ أساساً ـ تميل إلى التبسيط، ولا تغطي كلّ الأبعاد. وتلك النظريات ـ بحسب تمثيل بوذا ـ مثل عميان يريدون وصف فيلٍ في الظلام. فكلٌّ منهم صادق في إثبات ما أدركه، إلاّ أنه يخطئ

غافلاً عن الأجزاء الأخرى. والمهمّ هو رؤية الصورة الكاملة. يشبّه ديفيد روس ـ الفيلسوف المعروف في القرن العشرين ـ الرأي الأخلاقي بعملٍ فنّي. ولا توجد صيغة واحدة وقاعدة ثابتة لحلّ كلّ القضايا الأخلاقية. ولا بُدَّ أن يتّخذ القرار بحنكةٍ في ظروف خاصة. إلاّ أن المهم أن نعرف أنفسنا، ونسعى دائماً للتغلُّب على الآليات الدفاعية وتعلُّقاتنا الذهنية؛ لنصبح أناساً أكثر فضيلة وحكمة.

الفصل الخامس من هذا الكتاب يدرس العلاقة بين الدين والأخلاق. وبعد التعريف بنظرية الأمر الإلهي المعروفة، تناقشها الكاتبة، وتعتبرها غير منتجة، وتعتقد أن نظرية الأمر الإلهي لا تقدّم تفسيراً مقبولاً للأخلاق، وبذلك فإنها تتحدّث بمقدار معرفته بها. فإن العجز عن تفسير جامع أمرٌ، والصحة والبطلان أمرٌ آخر. ولهذا فإن بوس، وبعد أن تشير إلى إشكاليات هذه النظرية، تؤكّد أنه من الخطأ أن نعتبر تلك النظرية باطلة بمجرد هذه الأدلة؛ لأننا في تلك الحالة نكون قد ارتكبنا مغالطة التوسُّل بالجهل. ولهذا فأقصى ما يمكن أن ندّعيه في مقابل تلك النظرية هو القول بأننا لا نعلم هل أن الأخلاق مبنية على الأمر الإلهي، أو بعبارةٍ أخرى: الأخلاق مرتبطة بالدين، أم لا؟ فربما يكون الأمر كذلك في الواقع، إلاّ أننا لا نملك دليلاً مقنعاً على ذلك.

٣ـ زاغزبسكي[٣] ونظرية الدافع الإلهي[٤]

وفي مقابل النظرية السابقة تتبنّى المختصة باللاهوت المسيحي (زاغزبسكي) نظرية خاصة في العلاقة بين الدين والأخلاق، وتدافع عنها، والتي هي غير مبنية على استقلال الأخلاق عن الدين، ولا تصنف كنظرية الأمر الإلهي؛ لأن نظرية الأمر الإلهي تواجه إشكالات حقيقية، ولا يوجد اليوم مَنْ يدافع عنها بصيغتها التقليدية. تسمي زاغزبسكي نظريتها بـ (الدافع الإلهي). وكتابها الرزين والمتقن (مقدّمة تاريخية لفلسفة الدين)، الذي يبحث في فصله السادس عن العلاقة بين الدين والأخلاق، توضح فيه زاغزبسكي نظريّتها في هذا المجال. وقد أدرجت هذه النظرية في نصوص منتخبة (Anthologies)، أو الكتب الدراسية لمادة الفلسفة وفلسفة الأخلاق، وشرحتها هناك.

مثلاً: تذكر هذا البحث في الفصل الخامس للكتاب الدرسي في أكسفورد، حرّره ويليام وينرايت، وتدافع عن نظريتها، وأيضاً تشرح نظريتها بالتفصيل في مقالة (الفضائل الإلهية وأصول الأخلاق).

تعتقد زاغزبسكي بأن الدين مبنيّ على الأخلاق، لكنْ بدلاً من أن تربطه بالأمر الإلهي فقد اعتبرته نتاجاً للفضائل الإلهية. والحقيقة أن الله بدلاً من أن يعرَّف كمقنِّن أخلاقي فإنه قُدِّم كمثل أخلاقي أعلى يجب الاقتداء به. وبحسب تعبيرها فإن الله في هذه النظرية بدل أن يكون مقنِّناً، أو مشرِّعاً لا بُدَّ من إطاعته، يعرَّف على أنه قدوةٌ أخلاقية يجب ـ بحَسَب علماء الأخلاق الإسلاميين ـ التشبُّه به. وفي تلك النظرية توجد جذور كلّ الصفات الأخلاقية في الدوافع الإلهية، ويقدَّر عدل الأفراد وأخلاقهم بمقدار تشبُّههم بصفات الله.

إن أهم إشكال يرد على نظرية الأمر الإلهي وصيغتها الإسلامية، يعني نظرية الحسن والقبح الشرعي، أن الحسن والقبح بحَسَب تلك النظرية تابعان للأمر الإلهي، وبالتالي فإنها ستكون نسبية ومتغيّرة. ولهذا السبب فإن السيدة بوس ترى في بناء الأخلاق على الدين نوعاً من النسبية في الأخلاق. ومن خلال التوضيح الذي تقدّمه زاغزبسكي تدّعي أنه ليس هناك موضع للفعل المزاجي في نظريتها، ولأن الله خير محض فلا يمكن أن تصدر منه أفعال غير مناسبة أو أوامر غير مناسبة.

وفي مقالتها (الفضائل الإلهية وأسس الأخلاق) تعرض بنظم خاص نظرية الدافع الإلهي، التي تؤكّد بنحوٍ ما على الفضيلة، وتحاول بناء الأخلاق بنحوٍ على وجود الله. وتشير إلى أن الأخلاق لا تكون ملزمة بلا وجود الله. طبعاً بدون الوقوع في فخّ إشكالات نظرية الأمر الإلهي. وللوصول إلى هذا الهدف قدّمت استدلالاً بسبع مراحل، واستنتجت منه أن الأخلاق إنما يكون لها معنى فقط في فرض وجود الله. ويحتاج عرض تفاصيل النظرية ومناقشتها إلى مجالٍ آخر، ونكتفي هنا بهذه الإشارة.

لكنْ نظراً للأهمية المتزايدة لأبحاث الدين والأخلاق، والعلاقة بينهما، في أوساطنا العلمية فمن المناسب أن يكون الكتاب الثالث قد تناول هذا البحث بصيغته المحلية، والذي سندرسه بتفصيلٍ أكثر، ونشرح أساسياته، ونعرض لبعض الانتقادات

التي وُجِّهت إليه.

٤ـ الأخلاق الدينية

يمثِّل هذا الكتاب في الحقيقة التكملة المنطقية لكتاب (الدين في ميزان الأخلاق). ولا بُدَّ من قراءتهما وفهمهما على التوالي.

الكتاب الأوّل قسّم إلى بابين.

وفي الباب الأول فصلان: ١ـ تمهيد تاريخي للعلاقة بين الدين والأخلاق، ٢ـ تعريف الدين والأخلاق.

والباب الثاني يشتمل على خمسة فصول: ١ـ ارتباط الأخلاق بالدين، ٢ـ ارتباط الدين بالأخلاق، ٣ـ خدمات الدين في مجال الأخلاق، ٤ـ المراقب المثالي والمشهد الأخلاقي، ٥ـ الله بوصفه مراقباً أخلاقياً.

في هذا الكتاب يتتبع الكاتب دراسة أنواع الارتباطات الممكنة بين الدين والأخلاق، ويشير إلى أن الدين والأخلاق قد ارتبطا بشدّة وتعاضدا عملاً، وإنْ كانت الأخلاق مستقلّةً عن الدين من الناحية المفهومية والمعرفية والوجودية.

تمكّننا معطيات الكتاب من التوفُّر على فهم أخلاقي لماهية الدين وحقيقته.

في هذا الكتاب يحلّل المؤلّف أخلاق الاجتهاد، والقيم التي يجب أن تحكمها، مع حفظه لرؤيته السابقة. ويسعى لتسخير هذا الفهم الأخلاقي في تفسير أحكام الشريعة أيضاً.

وهكذا، فبالرغم من كون هذا الكتاب أكثر تفصيلاً من الكتاب السابق، ويضاعفه بالحجم تقريباً، فقد اختار جانباً محدّداً حصره بأخلاق الاجتهاد، أو مجموعة القيم والأمور التي تكون دالاًّ للاجتهاد أو البحث والتفكير الفقهي، أو ينبغي أن تكون[٥].

يحتوي الكتاب، مضافاً إلى مقدمته الموسعة، سبعة فصول.

في الفصل الأول ساق الكلام عن استبدال الأخلاق بالفقه. والفصل الثاني يطرح تحدّيات الفقه في العصر الحاضر. والفصل الثالث يتطرق إلى اختلاف العقلانية

التقليدية عن العقلانية الحديثة. والفصل الرابع يميز بين العقلانية الفقهية والعقلانية العرفية. والفصل الخامس يبحث القبض والبسط النظري للفقه. والفصل السادس يختصّ ببسط التجربة النبوية. والفصل السابع يتكلم عن الترجمة الثقافية للنصوص الدينية.

والرابطة الخفية وإنْ كانت قائمة بين أبحاث الكتاب، إلاّ أن فصوله ليست بذلك الترابط. وخلافاً للكتاب السابق لا تتمتّع بذلك الانسجام التامّ.

والحقيقة أن هذا الكتاب ـ لأسبابٍ عديدة ـ ليس سهلَ القراءة، ومن الصعوبة مجاراة المؤلِّف إلى مقاصده. ومع ذلك فهو كتابٌ ضروري لِمَنْ لديه هاجس ديني وأخلاقي.

وكان للمؤلِّف مسألة، وكان كلّ همِّه العمل على معالجتها، وهي حفظ اعتبار الفقه، وجعله فاعلاً في الفترة المعاصرة التي غيَّرت نوع نظرة الإنسان إلى الفقه والشريعة والتعبُّد. فهو من جانبٍ يسعى لحفظ التقليد الديني، والالتزام بمنشئه الإلهي؛ ومن جانبٍ آخر يريد مزامنته لقضايا العصر. وهذه هي النقطة الأساسية التي يجب أن تكون مورد نظر القارئ عند مطالعته لهذا الكتاب.

الأفكار الأساسية للكتاب

والآن، قبل أن نبدي بعض الملاحظات على الكتاب، لا بأس بإلقاء نظرة على أفكاره الأساسية.

يرى المؤلِّف أن النزاع الطويل بين التقليد والتجديد في البلدان النامية هو في الحقيقة نزاع بين اتجاهين متنافسين: الأخلاق المعتمدة على الفقه التقليدي؛ والأخلاق العلمانية، أي ما وراء الدينية؛ لأن الحداثة قائمة على قواعد أخلاقية حديثة تصطدم بإشكاليات مع الفقه التقليدي(٦).

وفي هذا المضمار يتّخذ المؤلِّف جانب الأخلاق العلمانية، ويعتقد أن على الأحكام الفقهية أن تنسجم مع القواعد الأخلاقية ما وراء الدينية. وبالتالي فهو يدافع عن الأخلاق العلمانية، بمعنى أنه يرى تقدُّم شريعة العقل على شريعة النقل(٧). ومن هذه

الرؤية ينتقد الفصل الأول من الكتاب حاكمية الفقه على الأخلاق، ويبين أن الأحكام الفقهية هي التي لا بُدَّ أن تمرّ عبر مشرحة القواعد الأخلاقية، لا العكس. ويرى الكاتب أن العقل في النظرة التقليدية ليس له تلك الفاعلية الضرورية، وبالتالي فإن الأخلاق والفهم الأخلاقي لا بُدَّ أن يتبع الفقه والقواعد الفقهية.

وينقل المؤلِّف في هذا الفصل أربع استدلالات لإثبات ضعف العقل، وينظمها، ثم يشرع بنقدها جميعاً، ويتجاوزها، ويدافع عن حجّية العقل وإصلاحه الذاتي.

وكمثال: يتدرّج أحد هذه الاستدلالات إلى أن ينتهي بوضع الفقه بديلاً عن الأخلاق كالتالي: ١ـ إن جزءاً كبيراً من المصادر الدينية تبين الأحكام التكليفية والأحكام العملية، ٢ـ إذا استطاع الإنسان أن يكتشف هذه الأحكام مستقلاً عن الدين سيكون وجودها في الدين لغواً؛ ٣ـ إذن لا بُدَّ أن يقوم الفقه بهذه المهمة؛ لكي يبرِّر وجودها، ولا يلغى حكم الشارع[٨].

يرى الكاتب أن هذه الطريقة من الاستدلال خاطئة؛ لأنه:

أولاً: يلغي دور العقل لتبرير وجود الأحكام.

ثانياً: إن فيه التباساً بين مرحلة كشف الأحكام ومرحلة التقييم. فربما كان الدين حقاً هو الذي جاء بهذه الأحكام وكشف عن ضرورتها، إلاّ أن ذلك لا يصلح دليلاً لكونه هو المعرّف لها، والذي يكسبها الاعتبار. فمثلاً: يمكن أن يخبرنا الدين أن العدل حسنٌ، إلاّ أن العقل هو الذي يحكم في ذلك[٩].

الجواب قد يكون مقنعاً، لكنْ ألا يمكن الاستفادة بدلاً عنه باستدلال الخواجه نصير الدين الطوسي، وشارحه العلاّمة الحلّي، في باب شبهة البراهمة. فبحَسَب هذه الشبهة إنّ ما يأتي به الأنبياء إما أن يكون موافقاً للعقل؛ أو مخالفاً له. فإنْ كان موافقاً للعقل فلا حاجة لما يأتي به الأنبياء مع وجود العقل؛ وإنْ كان مخالفاً للعقل فلا حاجة لنا به بطريقٍ أَوْلى. ولهذا فإن جوابهما هنا متينٌ، وبدلاً من الإذعان للمنفصلة الكاذبة يمكن طرح فروض أخرى، وفي نفس الوقت الدفاع عن اعتبار العقل وضرورة الشريعة.

وفي الفصل الثاني يبحث الكاتب تحدّيات الفقه التقليدي في العالم الجديد.

وفي هذا الفصل يتساءل المؤلِّف عن حجّية أدوات الاستنباط الفقهي، كالقطع.

ويؤكِّد أن العالم الجديد، الذي يختلف عن العالم القديم، لا بُدَّ أن يعرف أوّلاً، ثم يحكم عليه.

ومن هذا المنظار فإن هناك أسلوبان لحلّ قضايا العالم الجديد: الأسلوب التقليدي؛ والأسلوب الجديد.

يرى الكاتب أن المجتهدين التقليديين مضطرّون لتحويل المسائل الجديدة إلى المسائل القديمة، ثم معالجتها اجتهادياً على هذا الأساس. والطرق التي يسلكونها في هذا الباب هي أربعة: ١ـ التمسُّك بالعناوين الثانوية؛ ٢ـ تقسيم الأحكام إلى الثابت والمتغيِّر، وطرح فكرة منطقة الفراغ، التي مهَّدت الطريق لقانون الجمهورية الإسلامية؛ ٣ـ طرح عنوان مقاصد الشريعة، وضرورة الاهتمام بها؛ ٤ـ التأكيد على دور الزمان والمكان في الاجتهاد، وتقدُّم مصلحة النظام على الأحكام الأولية والثانوية.

وهذه الطرق الأربعة، رغم الاختلاف بينها، إلاّ أنها تشترك بنقطة واحدة، وهي صحّة وكمال المنهج الاجتهادي للقدماء، واعتبار مفروضاتهم مسلَّمات. ومن هذا المنظار فالخطأ في التطبيق وليد ضعف المجتهد في فهم الحالة والتطبيق الصحيح للمسائل. ولهذا السبب هناك تأكيدٌ على فهم الموضوعات والمصالح. ويرغب إلى الفقهاء الاهتمام بهذه النقطة. بينما لا تكمن الإشكالية الحقيقية في الفقة، وإنما في فلسفة الفقه، ومفروضات الفقيه، والتي لا بُدَّ من إعادة النظر فيها. وتلك المفروضات حصيلة عدم الاطّلاع على العالم الجديد. لذا يجب معرفة العالم الجديد وخصائصه أوّلاً، ثم تقديم المعالجات لإشكالياته.

والحاصل: يرى الكاتب ضرورة البحث المفصَّل عن خصائص العالم الجديد، وإحصاء مميزاته. فأهمّ خصائص العالم الجديد عبارةٌ عن: ١ـ العلمانية، ٢ـ بروز الإرادة كبديل عن الحقّ، ٣ـ العقلانية والأخلاق الجديدة، ٤ـ الاعتقاد بتاريخية جزء من الشريعة، ٥ـ إمكانية اختبار صدق الادّعاءات الدينية[١٠].

بينما كان العالم القديم يدور على فكرة التكليف، وفكرة الحقّ. ولا

يمكن أن يجمد العالم في ذلك النمط التقليدي. وفي مقابل الإله الذي يطرحه الفقه التقليدي لا بُدَّ من الحديث عن إله أخلاقي، والذي يتّصف بخاصيتين مهمتين: ١. تتوفّر فيه الفضائل الأخلاقية، وينزَّه عن الرذائل الأخلاقية، ٢. تتقدَّم أوصافه الأخلاقية على وصفه بالربوبية والمالكية والمشرِّعية[١١].

والفكرة الرئيسة في الفصل الثالث هي البحث عن التفاوت بين العقلانية التقليدية والعقلانية الحديثة، مع التأكيد على أن العقلانية الحديثة من الأركان الأساسية للعالم الجديد، ولا يمكن إهمالها بحالٍ.

وفي هذا الفصل يقسم ـ باستفاضةٍ ـ الأمور إلى: عقلانية؛ وغير عقلانية، وما وراء العقل. ويذكر تقسيمات للأنواع العقلانية: الناظرة إلى المنهج، والناظرة إلى النتيجة، والعقلانية النظرية؛ والعملية. ومن هنا يقسم العقلانية العملية إلى قسمين: الأداتية؛ وغير الأداتية. ويقسِّمها بلحاظٍ آخر إلى: أخلاقية؛ واقتصادية.

ويرى أن موضوع العقلانية النظرية هو الفكر والعقيدة، بينما ترجع العقلانية العملية إلى العزم والفعل. وتعني العقلانية النظرية (تناسب الدليل والمدّعى)، أي إن أيّ دليل لا يصلح لإثبات أيّ مدّعى، ولا بُدَّ أن يكون متناسباً معه[١٢]. وفي المقابل فإن العقلانية العملية الناظرة إلى العزم تنقسم إلى قسمين: الأداتية؛ وغير الأداتية. وتلك التقسيمات مقدّمة لتمايز العقلانية الفقهية عن العقلانية العرفية. وهذه المهمة أوكلت إلى الفصل الرابع.

ويرى الكاتب أنه ليس الفقه بل العقلانية الفقهية ـ وبسبب مفروضاتها وأصولها ـ عاجزة عن حلّ الإشكاليات التي ولدت في العالم الجديد. ولذا فإن أيّ إصلاح يبدأ من تلك الأصول أوّلاً. ويحاول المصلحون والمجدّدون حلّ هذه المشكلات مع حفظ الإطار الفقهي التقليدي، ولذلك تجدهم يفشلون في هذا المضمار؛ لأنهم يواجهون تكافؤ الأدلة، وفي النهاية يصلون إلى حكمين متعارضين، وبنفس القوّة[١٣].

ثم ينقد بعض الأحكام، ويرى أنها لا تنسجم ـ ظاهراً ـ مع العقل الحديث، مثل: جواز السرقة الأدبية[١٤]. والآن إما أن يلغى دور العقل؛ أو الاعتراف بعدم عقلانية تلك الأحكام؛ أو البحث عن طريق ثالث.

والحلّ الذي يقدّمه الكاتب أن فهم الشريعة يقوم على ركنين: الركن الداخلي أو القرآن والحديث؛ والركن الخارجي أو القواعد العقلانية والمفروضات حول الله والعالم وأمثالها. ولهذا فإن بعض الفتاوى المخالفة للعقل وليدة المفروضات الخاطئة من حيث المنهج ومعرفة الله وأمثالها، والتي تعدّ ركناً خارجياً، ولا بُدَّ من إصلاحها[١٥].

والحقيقة أن التعارض الواقع بين الشرع والعرف هو بالأساس تعارض بين «عرف صدر الإسلام» و«عرف المجتمع الحديث»، بمعنى أن الكثير من الأحكام المثيرة للإشكال هي من أحكام الإسلام الإمضائية، لا من أحكامه التأسيسية. فمثلاً: في الوقت الذي كان فيه الرقّ رائجاً أجازه الإسلام أيضاً. والآن حيث تغيَّر عرف المجتمع فلا يمكن الحديث عن إسلامية هذا الحكم وإمضائيّته[١٦].

ومن هذه الجهة فإن أحد أسباب الأحكام المخالفة للعقل هو التباس الأحكام التأسيسية بالأحكام الإمضائية، وعدم توفُّر معيار للتمييز بين هذين النوعين.

وقد أدَّتْ هذه المسائل إلى تصادم الأحكام الفقهية مع العقل في بعض الحالات، والسبيل للخروج من ذلك تفعيل الفقه. وهو مرهونٌ بالتجديد. وهذا متوقِّفٌ على إصلاح المباني الفلسفية للفقه[١٧]. أمّا كيف يجب الخروج؟

يقول «فنائي»: قد طرحت عدّة حلول للخروج من الوضع القائم. وأهمّ ثلاثة منها عبارةٌ عن: «القبض والبسط النظري للفقه»؛ «بسط التجربة الفقهية النبوية»؛ و«الترجمة الثقافية للنصوص الدينية».

طرحت هذه الحلول في الفصول الثلاثة الأخيرة من الكتاب، ونوقشت فاعليتها.

وتناول الفصل الخامس نظرية القبض والبسط الفقهي، التي لها جذور في نظرية قبض وبسط الشريعة النظري، وتطرح جانباً، رغم القبول بها.

والمدّعى الأساسي لنظرية «بسط التجربة الفقهية النبوية»، الذي شرح بالتفصيل في الفصل السادس من الكتاب، أن «للشريعة في مقام الثبوت (عالم التشريع) بسط تدريجي وتاريخي. وهذا البسط مستمرٌّ إلى الأبد، ولا يتوقَّف بختم النبوّة ووفاة النبيّ صلى الله عليه وآله»[١٨].

وبهذه النظرة يمكن أن نتعرَّف على نوعين من الاجتهاد: اجتهاد بمحورية القانون؛ واجتهاد بمحورية النموذج.

والنوع الأوّل ينتهي بالتمسُّك بالظاهر، والنوع الثاني إمكانية بسط التجربة النبوية في مجال الفقه؛ لأنه ينظر إلى النبي الأكرمﷺ بمثابة نموذجٍ، ولو كان اليوم موجوداً لفعل كذا وكذا.

والنوع الأوّل يعمل على إعادة تنظيم المجتمع الفعلي على ضوء قوانين زمان النبيّﷺ. أمّا النوع الثاني فيحاول أن يبرز لو كان النبيّﷺ موجوداً في مجتمعنا فكيف سيتّخذ قراراته؟ وكيف يضع القوانين ويمارس أعماله؟

يسعى «فنائي» بعد ذلك لتوضيح وشرح مباني هذه النظرية ومفروضاتها.

وأخيراً فالنظرية المطلوبة من فنائي في هذا الكتاب هي «الترجمة الثقافية للنصوص الدينية»، والتي يشرحها في الفصل الأخير للكتاب. والفرض القبلي لهذه النظرية أن الدين (قادم) قدسي وسماوي، صبّ في وعاءٍ عُرْفي وأرضي، لهذا فإن تقدُّس وخلود وأبدية القادم يجب أن لا تسري إلى وعائه»[١٩]. وخلود الدين ـ من وجهة نظره ـ لا يعني خلود كافّة الأحكام الدينية[٢٠]، وأن «الاجتهاد يعني الترجمة الثقافية» في مقابل الترجمة اللفظية.

والحقيقة أن هناك ثلاث اتجاهات دينية يمكن عرضها: ١ـ الاتجاه المتحجِّر الباقي في قيد الوعاء القديم، ويسعى لإضفاء الأصالة عليه، ويدّعي ـ بغير حقٍّ ـ أصالة نظريته؛ ٢ـ الاتجاه الالتقاطي، الذي يدخل العالم الجديد ويجدِّد كلّ شيءٍ في الدين؛ ٣ـ الاتجاه النقدي، الذي يسعى لتبيين العلاقة بين الحالّ والمحلّ[٢١].

يحاول الكاتب، الذي يتبنّى الدفاع عن الاتجاه الثالث، أن يقدِّم ملاكات لتمييز الحالّ عن المحلّ، وإنْ اعترف أن بعضها متلابسة. وهذه الملاكات عبارةٌ عن: ١ـ عدم الانسجام مع العقل والعقلانية الجديدة. ٢ـ عدم الانسجام مع الفطرة. ٣ـ عدم الانسجام مع ربوبية الله. ٤ـ عدم الانسجام مع إنسانية الإنسان. ٥ـ عدم الانسجام مع القيم والالتزامات الأخلاقية. ٦ـ عدم الانسجام مع ضروريات ومقوّمات الحياة الجديدة. ٧ـ عدم الانسجام مع الجهات الحسنة والإيجابية في الحياة الجديدة. ٨ عدم الانسجام

مع الحقائق التجريبية. ٩ـ عدم الانسجام مع أصول الدين. ١٠ـ عدم الانسجام مع مقاصد الشريعة. ١١ـ عدم الانسجام مع توقُّعات الإنسان من الدين. ١٢ـ عدم الانسجام مع العرف الجديد[٢٢].

وبهذه النظرة يمكن القول: إن للاجتهاد مرحلتين:

الأولى: الترجمة الثقافية للنصوص، والتي ينزع الدين بحَسَبها ثوبه القديم.

الثانية: وهي إظهاره بثوبٍ جديد يناسب المرحلة الزمانية المعاصرة[٢٣].

فمثلاً: دفع الزكاة وعدم جواز الاحتكار من أحكام الإسلام المطلقة، إلاّ أن النصوص التي تحدِّد مواردها والمصاديق التي تجب فيها توضِّح الموارد التاريخية لا غير، ولا بُدَّ من ترجمتها ترجمة ثقافية في مقابل الترجمة اللفظية، وجعلها متناسبة مع العصر[٢٤].

٥ـ ملاحظات حول الأخلاق الدينية ــــ

حاولنا تقديم عرضٍ أمين ومفصَّل عن ذلك الكتاب، ووضعنا اليد على النقاط الأساسية فيه.

والحقيقة أن الجانب المفيد والمهم في هذا الكتاب هو هاجس الدين والأخلاق. وكانت مهمة الكاتب في أن لا يجعل من أحدهما فداءً للآخر. ولهذا السبب فقد قرأت الكتاب إلى نهايته رغم الصعوبات التي واجهتها. لكنّ ذلك لا يمنع من عرض بعض النقاط حول محتوى الكتاب، وآراء كاتبه.

وبدون الدخول في الجزئيات فإنّي سأكتفي هنا بالاشارة إلى ستّ نقاط أساسية:

١ـ حجم الكتاب ومحتواه ليس مناسباً. فهذا الكتاب لا يتوفَّر على اختصار كتاب «الدين في ميزان الأخلاق»، ولا الانسجام الذي يتمتّع به. فبينما اجتهد مؤلِّف الكتاب السابق أن يأتي بأبحاث متعدّدة ودقيقة بعبارات جزلة، وهو ما أدّى إلى الإبهام في بعض المواضع، نرى في الكتاب الحالي إفراطاً في تفصيل الأبحاث.

بالإضافة إلى أن فصول الكتاب السابق مترابطة، وتشرح فكرة واحدة، إلاّ أن

الكتاب الحالي ليس كذلك. والحقيقة أن كلّ فصلٍ فيه يحظى باستقلالٍ نسبي.

وقد أشار الكاتب أحياناً إلى أن خلاصة بعض الفصول سبق أن نشرت في المجلات المطبوعة[٢٥]، وهذا أدّى إلى عدم الاهتمام الكافي بحجم الفصول، بحيث نشاهد أحياناً فصلاً أكثر من مئة صفحة إلى جانب فصلٍ بسبع وعشرين صفحة.

إلاّ أن المشكلة الاساسية ليست في حجم الكتاب. وكأنّ الكاتب لم يعيِّن بدقّة مخاطَبيه في هذا الكتاب. ومن الطبيعي أن يكون قرّاء هكذا كتاب من أهل الاختصاص، أو المتابعين للفكر الديني المعاصر، وممَّنْ لديهم الاطّلاع التامّ على بعض مسائل هذا المجال المعرفي. لذا كان على المؤلّف، بدلاً من شرح وتوضيح كلّ شيء، أن يعتمد على معلومات مخاطَبيه، ويرجعهم إلى مصادرها في بعض المواضع، ويختصر أبحاثه في مواضع أخرى. إلاّ أن الكاتب وكأنّه يشعر بأن القارئ غير مطَّلع على كثير من الأبحاث، ولهذا تراه مضطرّاً للتوضيح والتفصيل، وبحَسَب تعبير القدماء: إنه باستطراداته قد ابتعد عن الأبحاث الأساسية. وعلى سبيل المثال: لقد طرح نظرية القبض والبسط النظري للشريعة كأحد السبل للخروج من تحدّي الفقه التقليدي والعالم الحديث. وقد خصّ المؤلّف فصلاً كاملاً يضمّ ١٠٢ صفحة[٢٦] لشرح هذه النظرية. والحقيقة أن هذه النظرية هي إعمال لنظرية القبض والبسط النظري للشريعة في مجال الفقه. وقد رأى الكاتب ضرورة توضيح مبانيها ومفروضاتها، والحال أن أغلب القرّاء لهكذا كتاب مطّلعون على هذه النظرية التي طرحت في عقد الستينات [بحَسَب التاريخ الهجري الشمسي (أي تسيعينيات الميلادي)]. وقد نشرت أبحاث كثيرة في تبيينها، والدفاع عنها أو نقدها. فإذا نظرنا من هذه الزاوية يمكن أن يختصر هذا الفصل بأربع صفحات، ويرجع القرّاء إلى المصادر المختصة.

إن مشكلة الإطناب والخروج من الهدف الأساسي للبحث لا تختصّ بهذا المورد، بل توجد في مواضع أخرى، ممّا يحول دون استمرار القارئ بمتابعة البحث بسرعةٍ.

فمثلاً: عندما يبحث عن العقلانية العملية يخصّص أربع صفحات لموضوع «لماذا يجب أن يكون الإنسان ملتزماً بالأخلاق؟»، وهو ممّا لا ضرورة له.

٢ـ عدم الإرجاعات في هكذا كتاب قلّلت من قبول مدّعياته. فقد كان يتوقع

من مؤلّف هكذا كتاب جادّ، وهكذا مقام، أن يكون مستعدّاً للإسناد والإرجاع. وبينما نشاهد ذكر مصادر أبيات الشعر والآيات، وحتّى المنامات، للأسف نجد في بعض الأحيان ادّعاءات كبيرة في ذلك الكتاب دون أن يتكلّف المؤلّف بذكر مصدر واحد يطمئنّ به وجدان القارئ المترقّب. في هامش النسخة التي عندي كتبت كلمة «المصدر؟»، أي إنني كنت أتوقّع أن تشفع تلك الأبحاث بمصادرها؛ لكي أتمكّن من متابعة البحث، والحكم بصحة تلك المدّعيات أو سقمها!

فمثلاً: ادّعى الكاتب أن «بعض الفقهاء يشكّكون في دور علم المنطق في استنباط الحكم الشرعي»[٢٧]. وقد ذكر هذا الادّعاء بدون أيّ مصدر. فأنا والسيد فنائي لسنا من «بعض الفقهاء»، لكن كلانا درس المنطق في تلك المدارس الدينية، وأنا حتّى الآن لم ألتفت إلى هكذا تشكيك. وليس الكلام عن الالتزام العملي من عدمه، إلاّ أن المنطق اليوم يعدّ من الدروس الأساسية في الدراسة الدينية، بل إن كتاب المنطق، للعلاّمة المظفَّر، الذي كتب في حوزة النجف الأشرف، ومضت سنوات على نشره، لا يزال من المؤلَّفات التعليمية، ويدرَّس في الجامعات باعتباره كتاباً درسياً. وإذا كان هناك ـ حقّاً ـ لفقيهٍ هكذا رأي بالنسبة للمنطق، فبدلاً من إخفاء اسمه، واستعمال عبارة «بعض الفقهاء»، كان الصواب على الأقلّ الإرشاد إلى مصدرٍ يؤيِّد صحّة هذا الادعاء.

وفي موضعٍ آخر، حيث ينقل الكاتب بعض الفتاوى «المنافية للعقل»، يدّعي أن «السرقة الأدبية جائزة» من وجهة نظر الفقه التقليدي[٢٨]. وليته عرَّفنا على مصدرٍ واحد لادّعاء بهذه الضخامة. وإذا كان مقصوده من السرقة الأدبية نفس السرقة العلمية أو الانتحال، وما يسمِّيه الغربيون (plagiarism)، ففي حدّ مطالعتي لم أعثر على قائلٍ بجوازها. ومنذ القديم عُدَّ هذا العمل في العرف الإسلامي خطأً وغير صحيح. بل هناك دقّة في هذه المسألة، حتّى اعتبر من الخطأ أن ينقل قولاً عن مصادر لم يطلع عليها الكاتب، فضلاً عن سرقة آراء الآخرين، وعدم الإشارة إلى أصحابها. ولما كنت قد بحثت هذه القضية في مكانٍ آخر فلا أتعرَّض لها بأكثر من ذلك.

ومن الطبيعي أن تجد ـ في الواقع ـ بعض التسامح في مقابل السرقات الأدبية التي

لا تختصّ بالفقهاء.

فمثلاً: يقول السيد جلال الدين الآشتياني في الدفاع عن ملاّ صدرا، الذي اتُّهم بالاقتباس من الآخرين دون ذكر صاحب القول: إن تلك كانت طريقة سائدة، وإنْ لم يمكن تبريرها. أما هل أن هذا الكلام مقبولٌ أم لا؟ فهذا خارجٌ عن بحثنا، إلاّ أن النقطة الأساسية هي أن رواج فعلٍ ما يجب أن لا يلقى على عاتق الفقه، ويجرّ الفقهاء إليه. والخلاصة أنّ المتوقَّع من الكاتب في هكذا بحثٍ حسّاس أن يذكر المصادر الدقيقة لأقواله. وهذا ما لم يتحقّق.

٣ـ النظر إلى الفقه التقليدي بنظرةٍ واحدة، واعتباره متطابقاً، هي نظرةٌ غير واقعية. فالفرضية المستترة التي اعتمدها الكاتب، وهي أن كلّ الفقه التقليدي في معسكر واحد، والعقلانية الحديثة في الجهة المقابلة. وفي النتيجة يوصي أتباع الفقة التقليدي، بدلاً من الاستمرار في طريقتهم التقليدية، من قبيل: التمسُّك بالعناوين الثانوية، وطرح مسألة (منطقة الفراغ)، لحلّ القضايا المستحدثة، أن يعيدوا النظر في (مفروضاتهم) القبلية. إلاّ أن الحقيقة أنه لا يوجد هكذا تصوُّر واحد في الفقه التقليدي، ونجد بين ما يطلق عليه من بعيد «الفقه التقليدي» تيّارات عميقة في تفكيرها الفقهي وصدور الأحكام. فمثلاً: من وجهة نظر الكاتب، وبحَسَب مبنى الفقه التقليدي، الأخلاق هي التي يجب أن تتبع الفقه، لا العكس. إلاّ أن نظرةً على ما يؤلِّفه علماء الفقه التقليدي يحكي عن ادّعاء بعضهم ـ مع الالتزام بالفقه التقليدي ـ أن الأحكام الفقهية ينبغي أن تتوافق مع الأخلاق، أو على الأقل لا تتعارض معها. ويكفي شاهداً على ذلك مطالعة بعض الحوارات الواردة في كتاب «تأثير الأخلاق في الاجتهاد»، وما ورد فيه من نظريات متنوّعة.

٤ـ إن التقليل من شأن التقليد الفقهي لا يثمر شيئاً. فالكاتب يؤكّد بحقٍّ لمرات أن العقل يجب أن لا يطرح جانباً بسبب نقصه المعرفي، ويستشهد بهذا المصراع من شعر المولوي (ما ترجمته): «لا تحرق البساط لأجل حشرة...»[٢٩]. وهذا كلامٌ صحيح. فيجب عدم سلب العقل وثاقته بسبب بعض الأخطاء المعرفية، كما أنه يجب أن لا تسلب الوثاقة من الرياضيات بسبب الخطأ في بعض الحسابات الرياضية (كما قال

البلاغي﵀). وهذا ما يتوقَّع من الكاتب في المواجهة مع الفقه التقليدي. فإنه بسبب الضعف في بعض الاستدلالات الفقهية يجب أن لا يطعن في كلّ النظام المعرفي، والحكم على جميعه بالبطلان؛ إذ نشاهد اليوم من فقهاء هذا السلك صدور أحكام تحظى بقبولٍ اجتماعي، واعتبار علمي على مستوى عالٍ، وقد توصَّلوا إلى تلك الفتاوى بتلك الآليات التقليدية. وسواء كان توصلهم إلى تلك الفتاوى من خلال اتّباع الطريقة الفقهية المعتادة أو التفكير النفعي أو بالتخلي عن بعض الإلزامات المنهجية فليس لذلك تأثير على ما نحن فيه. القضية هي أن الفقيه مع التزامه بالمفروضات التي ذكرها السيد «فنائي» للفقه التقليدي يتوصل إلى فتاوى تنسجم مع العقلانية الحديثة ومتطلبات الإنسان المعاصر. وهذه النقطة حاكية عن القابلية المجهولة للفقه التقليدي.

٥. ينبغي أن لا نهمل تاريخ الإصلاح الديني. يبدو أن هذا الكتاب يطرح هاجس فاعلية الفقه وتجدُّده، بحيث تختصّ بصنفٍ خاصّ، يمتاز **أوّلاً** بأنه من خارج معسكر الفقه التقليدي؛ **وثانياً**: أنه قد جرّب العالم الحديث، وأنّه مطلع بصورة جيدة على نظرته. وبالتالي لم يُشِرْ إلى ذلك الهاجس لدى العديد من الفقهاء، ولم يتعرَّض لأعمال الذين فكّروا و نظّروا في هذا المجال.

فمثلاً: من النقاط التي يذكرها السيد «فنائي»، ويشكل عليها، مسألة الاحتياط والشكّ والوسواس، ومسألة الإعادة، السائدة في الفقه التقليدي[٣٠].

وهذه القضية صحيحةٌ، إلاّ أنه قبل ثلاثة عقود كان السيد محمد باقر الصدر﵀ قد تعرّض لهذه المسألة في أحد خطاباته، الذي طبع على شكل مقالة، وقال: إن أحد الإشكالات الأساسية في الفقه الشيعي على الدوام سيادة النزعة الفردية، وبالتالي طرح مسألة الشكّ والإعادة والوسواس. ويشير في مقالة الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد إلى تلك المسألة، ويطالب بإعادة النظر فيها.

وكذلك بحث الظرف والمظروف والتفكيك بينهما، الذي يطرحه المؤلّف في هذا الكتاب[٣١]. فالذي يبدو أنه قد طرح من قبل الشهيد المطهري﵀ قبل ذلك، وإنْ كان من منظارٍ آخر. فإنه بعد عرض مسألة الحسن والقبح العقلي المشهورة يعتقد بوجود ثمرةٍ عملية لهذه المسألة، «فعلى ضوء هذا المبنى سنثبت للأحكام الإسلامية

روحاً وغرضاً وهدفاً، ويحصل لنا اليقين أن للإسلام هدفاً، ولا يمكن أن ينحرف عن هدفه أصلاً. ونحن نسير بمعية هذا الهدف. الأمر الآخر أننا سوف لن نتبع الشكل والصورة الظاهرية»، وبالتالي ندين الربا والسرقة بأيّ نحوٍ كانت. أما بناءً على الحسن والقبح الشرعي فإن كل شيء تابع لشكل وصورة ثابتة، وليس للعقل طريق إلى علل الأحكام، وحينئذ «لن تكون هناك أيّ روح ومعنى للقوانين والأحكام الإسلامية، تلك الروح التي نجعلها أساساً وقاعدة. كلّ ما هنالك هو الشكل والصورة، وبتغيُّرها يتغيَّر كلّ شيء».

نحن نعرف أن المطهري وغيره من علماء الشيعة يتبعون نظرية الحسن والقبح العقلي، وبناءً عليه فالمطهري يعتقد صراحة بتقدم المضمون على الشكل أو الظرف، ويؤكّد أن روح الحكم هي التي تتمتَّع بالأهمّية، لا الشكل والصورة.

٦ـ استبعاد الحلول التقليدية، وإخراجها من الباب والإتيان بها من الشبّاك. ويبدو أن السيد فنائي عمل في كلّ الكتاب على إظهار ضعف الحلول التقليدية، لكنه في النهاية يستعين بها لتثبيت نظريته. فإنه في كلّ الكتاب يشير إلى عقم الطرق الفقهية باختصارٍ، ولا يبحث أكثر من ذلك. إلاّ أنه في آخر كتابه يستعمل بعض هذه الطرق في نظرية الترجمة الثقافية للنصوص الدينية. وإحدى الطرق هي نظريّة تقدُّم مقاصد الشريعة على الأحكام. ومع ذلك يدّعي أن هذه الطرق لا تثمر شيئاً، و«قد أثبتت التجربة ضعفها وافتضاحها»[٣٢]. لكنّه عندما يعرض نظريته، أي الترجمة الثقافية للنصوص الدينية، من خلال التفكيك بين الظرف والمظروف، يعتبر أحد ملاكات معرفة الشكل من المحتوى أو الظرف من المظروف هو «عدم الانسجام مع أهداف ومقاصد الشريعة»[٣٣]، لكنّ مقاصد الشريعة تلك هي الأسلوب المستعمل منذ أكثر من ألف سنة في فهم أهداف الشريعة. وبذلك يكون منهجه هنا ـ كما يقول القدماء ـ «كرَّ على ما فرَّ».

والمحصَّل أننا في حين نتفهّم الهاجس الأساسي للكاتب، وهو التوفيق بين الدين والأخلاق في العالم المعاصر، إلاّ أن الحلول التي طرحها الكاتب يمكن أن تواجه نفس الإشكاليات التي ذكرها على الحلول الرائجة. فما ذكره حول نظرية القبض

والبسط النظري للشريعة بأن الإشكال الحقيقي أن اقتراح استعمال العلوم الجديدة في الإفتاء لِمَنْ يعتبر الظنون العقلية والتجريبية غير معتبرة لا يؤدّي إلى نتيجة[٣٤]. كذلك يمكن أن يقال للكاتب: إن الذين لا يعترفون بالمنهج السائد في العالم المعاصر كيف يمكنهم أن يقبلوا بملاكات وقواعد عقلانيته. والحاصل أن المخرج الذي يقترحه السيد فنائي يرجع قسمٌ منه إلى تلك النظريات التقليدية، كالاهتمام بمقاصد الشريعة، والقسم الآخر يرد عليه إشكالات النظريات السابقة. وعليه «فالقصة باقية على حالها».

الهوامش

(1) Ethics for life.
(2) Judith A. Boss.
(3) Linda Trinkaus Zagzebski.
(4) Divine Motivation Theory.

(٥) فنائي، الأخلاق الدينية: ١٥.
(٦) المصدر السابق: ١٧.
(٧) المصدر السابق: ٢٣.
(٨) المصدر السابق: ٨١.
(٩) المصدر السابق: ٨٢.
(١٠) المصدر السابق: ١٢٨.
(١١) المصدر السابق: ١٧٠.
(١٢) المصدر السابق: ٢٠٦.
(١٣) المصدر السابق: ٢٦١.
(١٤) المصدر السابق: ٢٦٣.
(١٥) المصدر السابق: ٢٦٧.
(١٦) المصدر السابق: ٢٧٤.
(١٧) المصدر السابق: ٢٨٥.
(١٨) المصدر السابق: ٣٨٩.
(١٩) المصدر السابق: ٤٥١.

(٢٠) المصدر السابق: ٤٥٤.

(٢١) المصدر السابق: ٤٧٢.

(٢٢) المصدر السابق: ٤٧٧.

(٢٣) المصدر السابق: ٥٣٧ ـ ٥٣٨.

(٢٤) المصدر السابق: ٥٣٩.

(٢٥) المصدر السابق: ٢٥٩.

(٢٦) المصدر السابق: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٢٧) المصدر السابق: ٣٧٩.

(٢٨) المصدر السابق: ٢٦٣.

(٢٩) المصدر السابق: ٦٣، والأصل الفارسي: بهر كيكي تو گليمي را مسوز.

(٣٠) المصدر السابق: ١٦٦.

(٣١) المصدر السابق: ٤٥١.

(٣٢) المصدر السابق: ١٢٣.

(٣٣) المصدر السابق: ٤٧٧.

(٣٤) المصدر السابق: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

قسيمة الاشتراك

مجلّة نصوص معاصرة

☐ أفراد	☐ مؤسسات

اسم المشترك:..

العنوان الكامل:...

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: .... ابتداءً من:.............................

المبلغ: .... عدد النسخ:..........................

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ➢سوريا ١٥٠ ليرة ➢الأردن ٢,٥ دينار ➢الكويت٣دنانير ➢العراق ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دنانير ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريالات ➢اليمن ٤٠٠ ريال ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دنانير ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Nosos Moasera

Th 11 - 12 YEAR – NO. 44 - 45 , Autumn 2016 - 1437 – Winter 2017 - 1438

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net